VEROFFENTLICHUNGEN DES INTERNATIONALEN INSTITUTS
FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE
ABHANDLUNGEN UND TEXTE
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. J. SCHMIDLIN, MÜNSTER I. W.

7.

DIE STELLUNG DER HEIDEN ZU NATUR UND ÜBERNATUR

NACH DEM HL. THOMAS VON AQUIN

EINE MISSIONSTHEORETISCHE UNTERSUCHUNG

VON

P. THOMAS OHM O. S. B.
DR. THEOL.

MÜNSTER IN WESTFALEN 1927
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

BIBLIOTHECA MISSIONVM

29 C

SOCIETATIS
VERBI DIVINI

TECHNY, ILL.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

DEM ANDENKEN
MEINER
LIEBEN ELTERN

VERÖFFENTLICHUNGEN DES INTERNATIONALEN INSTITUTS
FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE
ABHANDLUNGEN UND TEXTE
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. J. SCHMIDLIN, MÜNSTER i. W.

7.

DIE STELLUNG DER HEIDEN ZU NATUR UND ÜBERNATUR

NACH DEM HL. THOMAS VON AQUIN

EINE MISSIONSTHEORETISCHE UNTERSUCHUNG

VON

P. THOMAS OHM O. S. B.
DR. THEOL.

WITHDRAWN
MISSION LIBRARY S.V.D. TECHNY, ILL.
The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.

MÜNSTER IN WESTFALEN 1927
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

40
39287

IMPRIMI POTEST

St. Ottilien, die 23. Martii 1926

† DR. P. NORBERTUS WEBER O. S. B.
Archiabbas

IMPRIMATUR

Monasterii, die 25. Septembris 1926

Vicarius Episcopi Generalis
De mand.
PETERS
Cons. eccles.

Nr. 5670.

The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.

MISSIONSDRUCKEREI ST. OTTILIEN OBERBAYERN

Vorwort.

Wenn nicht alles trügt, ist das 20. Jahrhundert die Entscheidungsstunde der Weltmission.[1] Niemals zuvor war das Kampffeld der Mission so ausgedehnt. Niemals zuvor ist in den Heidenländern mit solcher Anstrengung für die Ausbreitung des Evangeliums und den endlichen Sieg des Christentums gestritten worden wie in unseren Tagen. Kaum eine Zeit in der langen Missionsgeschichte, in welcher der Einsatz an Geld und Gut, an Gesundheit und Lebenskraft gleich groß war. Wer vermöchte den Aufwand an Geistesmühe und Liebesringen im Dienste der gottentfremdeten Welt abzuschätzen! Mehr und mehr verspricht die heilige Kirche das zu werden, was sie einst gewesen, eine Missionskirche. Ist es angesichts dieser Sachlage verwunderlich, wenn die alten Missionsprobleme erneut auftauchen und die Fragen nach dem Sinn und Zweck der Mission wieder aufleben. Diese Fragen erheben sich um so eindringlicher, als Rationalisten und Indifferentisten jede Religion für gleichberechtigt erklären und der Christenheit das Recht absprechen, für ihre Ideale in den Heidenlanden tätig zu sein. Die Erhabenheit, der Lebenswert und die Lebensnotwendigkeit der Religion Jesu Christi wird geleugnet. Auch aus den Heidenlanden selbst wird Widerspruch gegen die Predigt des Evangeliums laut. Die Zwietracht der christlichen Völker, der Krieg und seine Auswirkungen, haben dazu beigetragen, die christlichen Völker, ja das Christentum selbst in den Augen vieler Heiden herabzusetzen. Viele Kräfte sind rege, um das Heidentum zu erneuern, das Christentum als eine minderwertige Religion verächtlich zu machen und seinem Eindringen zu wehren.

Die tiefste und letzte Begründung der Heidenmission liegt in dem Verhältnis der Heiden zu Gott als Urheber und Ziel der natürlichen und übernatürlichen Ordnung. Mission ist nur dann Recht und Pflicht, wenn die Heiden nicht aus eigenem Vermögen jenes Verhältnis zu Gott finden und verwirklichen können, welches ihnen durch Natur und Uebernatur vorgeschrieben, und umgekehrt, wenn das Christentum einen wahrhaft unvergleichlichen, überragenden und absoluten Wert hat, wenn es den Heiden wirklich neue, höhere Wahrheiten zu verkünden und edlere, göttliche Lebenskräfte zu bringen hat. Ist das der Fall? Gar viele haben sich mit diesem Problem beschäftigt, hüben und drüben.

Es dürfte nicht ohne Interesse sein, einmal die an den Dogmen der Kirche orientierte Antwort eines der größten Denker vorzulegen. Dies umso mehr, als seine Missionslehren von so großem Einfluß auf die Missionstheorie gewesen sind und als altes Erbgut den wertvollsten Bestandteil mancher Missionsschriften bilden. Mögen die Ausführungen des heiligen

---

[1] J. R. Mott, Die Entscheidungsstunde der Weltmission und wir.[2] Autoris. Uebers. Basel 1911 (prot.); A. Väth, Eine Entscheidungsstunde der kathol. Weltmission.[2] (Aachener Abhandl. 16.) Aachen, 1919.

Lehrers zugleich das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für die erhabenen Ziele der Mission in allen Trägern des christlichen Namens schärfen. Vielleicht darf ich auch noch einen ganz besonderen Wunsch aussprechen. Möchten viele, die draußen Reichsgottesarbeit leisten, durch die folgenden Ausführungen mittelbar oder unmittelbar veranlaßt werden, sich in ihrem Wirken von den erhabenen Gedanken des Engels der Schule bestimmen und leiten zu lassen. Möchten sie den Drang in sich fühlen, bei St. Thomas zu lernen, warum und wie man das Heil der Seelen wirken soll! Wer die Mühe nicht scheut, sich in die thomistische Gedankenwelt hineinzuarbeiten, der wird erkennen, welch' tiefe Lehren und praktische Winke für den Missionar im thomistischen Schrifttum niedergelegt sind.

Diese Untersuchung will einen kleinen Beitrag bieten zu einer, wie ich hoffe, künftigen zusammenfassenden Darlegung der inneren Einstellung der Christenheit zum Heidentum in alter und neuer Zeit. Ihre Erforschung ist noch kaum in Angriff genommen. Und doch dürfte dieselbe von Wert sein. Denn von einer gründlichen Erkenntnis dieser Einstellung der Gläubigen zu den Ungläubigen würde helles Licht fallen auf das ganze Missionswesen, seine Triebkräfte und seine Geschichte, seine Erfolge und Mißerfolge. Das Verhalten der Christen und Missionare zu den Heiden, die jeweiligen Missionsunternehmungen und Missionsmethoden ließen sich besser verstehen und werten.

Unsere Zeit fordert übrigens von sämtlichen theologischen Disziplinen eine umfassende und gründliche Beschäftigung mit Missionsfragen, sowohl im Interesse der Theologie selbst wie auch dem der Mission. Durch die Bezugnahme auf die Mission würden einzelne Probleme, die jetzt in den Lehrbüchern erörtert werden und fast als alte Museumsstücke rein antiquarischen Wertes anmuten, neuen Glanz, neuen Sinn und frisches Leben empfangen.[1] Die Theologie kann von der Mission gute Anregungen bekommen. Die Mission kann aber auch der Unterstützung durch die theologische Wissenschaft nicht entbehren. Die Mission erwartet von ihr eine entsprechende Ausbildung der Glaubensboten. Außerdem braucht sie zur Abwehr des Unglaubens und Verkündung des Glaubens die Hilfe der gelehrten Welt ebenso gut wie in der Zeit des hl. Thomas. Nur dann, wenn die Theologie und die gläubige Wissenschaft ihre Pflichten begreift und erfüllt, wird die Mission dem großen Geisteskampf gewachsen sein. Das gilt besonders gegenüber kulturell höherstehenden heidnischen Völkern.

Meine Arbeit bringt es mit sich, daß Probleme zur Sprache kommen oder anklingen, die längst eine klare Lösung gefunden haben. Um das Verhältnis der Heiden zu Natur und Uebernatur systematisch darzustellen und folgerichtig zu entwickeln, konnte ich jedoch auf ihre Erörterung nicht verzichten. Meine Arbeit will der erste, wenn auch mangelhafte Versuch einer systematischen Zusammenfassung und einheitlichen Durchdringung wie Behandlung der Missionsgedanken sein, die bei St. Thomas vorliegen. Manche Fragen werden dabei berührt, die meines Wissens noch nicht Gegenstand einer Untersuchung gewesen sind.

---

[1] Treffend bemerkt Schmidlin über den Wert der Missionswissenschaft für die Dogmatik überhaupt: „Glaube und Offenbarung, Einzigkeit und Allherrschaft Gottes, Sündenfall und Erlösung, kirchliche Lehr- und Heilsgewalt, Weltgericht und Weltende gewinnen durch die Missionsidee und das Missionswerk überraschende Aufschlüsse, ja geradezu ein neues Gesicht." Einführung i. d. Missionswissenschaft, 41. Schmidlin betont auch mit Recht, daß eine „systematische Missionsdogmatik" wünschenswert wäre. ebd. 127.

Für die vorliegende Arbeit wurde fast das gesamte Schrifttum des hl. Lehrers durchsucht und fruchtbar zu machen gestrebt. Das Material ist außerordentlich weit zerstreut.

Was die Zitation der Thomasstellen angeht, so seien folgende Bemerkungen gestattet. Bei Zitaten aus der Summa Theologiae bedeuten die lateinischen Ziffern den betreffenden Teil des Werkes, die erste nachfolgende arabische Ziffer die Quaestio und die weitere arabische Ziffer den Artikel. Bei der Summa contra Gentiles gibt die erste lateinische Ziffer das Buch, und die an zweiter Stelle stehende arabische Ziffer das Kapitel an. Bei den Kommentaren zu Aristoteles weist die erste lateinische Ziffer auf das Buch und die arabische Ziffer jeweils auf die Lectio hin. Bei den Kommentaren zu den Evangelien, Paulinen, alttestamentlichen Schriften wird durch die erste lateinische Ziffer das Kapitel und durch die an zweiter Stelle stehende arabische Ziffer die lectio gekennzeichnet, bei den Kommentaren zu Johannes kommt als dritte Ziffer die betreffende Nummer der lectio hinzu. Die Quaestiones disputatae gliedern sich in quaestiones und Artikel. Für die ersteren wurden lateinische, für die zweiten arabische Ziffern gebraucht. In ähnlicher Weise ist die Quellenangabe hinsichtlich der anderen Werke des hl. Thomas gehandhabt.

Es erübrigt sich noch, daß ich allen denen meinen herzlichen Dank ausspreche, die mir mit Rat und Tat bei der Vollendung dieser Arbeit zur Seite gestanden sind, vor allem meinem hochverehrten Lehrer, dem Hochwürdigsten Herrn Prälaten Prof. Dr. M. Grabmann, dann meinen lieben Mitbrüdern Br. Ladislaus Merfort und Sebastian Hörmann für den Druck, R. P. Beda Danzer, Fr. Egmont Schön für die Lesung der Korrekturbogen etc. Herrn Professor Dr. J. Schmidlin spreche ich meinen verbindlichen Dank für die Aufnahme dieser Arbeit in die von ihm herausgegebene Sammlung missionswissenschaftlicher Abhandlungen und Texte aus. Sehr zum Dank verpflichtet bin ich der Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft wie auch dem internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, die durch Gewährung eines erheblichen Druckzuschusses die Drucklegung dieser Schrift ermöglichten. Auch dem Herrn Verleger sei für sein gütiges Entgegenkommen gedankt. Freude gewährt es mir auch, an dieser Stelle den Benediktinerinnen des Missionsklosters zu Tutzing für die mühsame Reinschrift ein „Vergelt's Gott" sagen zu können. Nicht zuletzt auch Dank dem hl. Thomas von Aquin, aus dessen Werken ich so viel Anregung und Freude schöpfte.

Zum Schluß sei bemerkt, daß ich von der theologischen Fakultät der Universität München auf Grund dieser Schrift zum Doctor der Theologie promoviert wurde. Wesentlich umgeändert worden sind seitdem nur die Paragraphen über die potentia obedientialis und das natürliche Verlangen nach der Uebernatur. Im Interesse der Kürzung des Ganzen war ich leider genötigt, die ethnologische und religionswissenschaftliche Literatur, die ich zum Vergleich mit den Lehren des hl. Thomas herangezogen hatte, wegzulassen und auch darauf zu verzichten, viele Belegstellen wörtlich zu bringen.

St. Ottilien, am Feste Allerheiligen 1926

P. THOMAS OHM
O. S. B.

Quellen- und Literaturnachweis.

I. QUELLEN.[1]

Thomae Aquinatis Opera omnia jussu impensaque Leonis XIII edita. Romae 1882 ss.
Thomae Aquinatis Opera omnia. ed. L.Vives. 34 vll. Paris 1871—1880.

II. LITERATUR.[2]

Bainvel J. V., Nature et surnaturel.[5] Paris (Beauchesne) 1920. 8° XXIX u. 383.
Bartmann B., Lehrbuch der Dogmatik.[3] 2 Bde. Freiburg i. B. (Herder) 1920 und 1921.
Baumgartner M., Thomas von Aquin. in: E. v. Aster, Große Denker I. (Leipzig 1911) 285—314.
Bäumker Cl., Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhdts. in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. III, 2. Münster i. W. 1908. gr. 8°. XXII u. 686.
Billot L., La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut. Etudes. 56. Année T. 161. (1919) 129—149; 57. Année T. 162. (1920) 129—152; T. 163. (1920) 5—32; T. 164. (1920) 385—404; T. 165. (1920) 515—535; 58. Année T. 167. (1921) 257—279; T. 169. (1921) 385—407; 59. Année T. 172. (1922) 513—535.
Billuart C. R., Summa S. Thomae hodiernis Academiarum moribus accommodata sive Cursus theologiae juxta ordinem et literam D. Thomae in sua Summa. 19 vll. Trajecti ad Mos. (Jac. Lekens) 1769/70.
Bittremieux J., Thomas über das Heil der Ungläubigen. Theologie und Glaube 6 (1914) 375—388.
Bucceroni J., Commentarii. De auxilio sufficienti infidelibus dato. De theologico axiomate: Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam secundum doctrinam Scholasticorum doctorum praesertim S. Thomae. De necessitate medii. De moribundorum absolutione et assistentia. Edit. altera. Romae 1890.
Capéran L., Le problème du salut des infidèles. I. Essay historique. II. Essay théologique. Paris (Beauchesne) 1912. 8° 550 bzw. 112.

---

[1] Was die Benutzung und Sonderung der Quellen angeht, so war für mich maßgebend das Werk meines hochverehrten Lehrers M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas v. A. Münster i. W. 1920. Vergleiche P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d. A.[2] Fribourg (Suisse) 1910.

[2] Aufgenommen sind nur die wichtigeren und öfter zitierten Werke. Alle speziellere Literatur ist bei den einzelnen Abhandlungen angegeben. Auf Vollständigkeit macht das Literaturverzeichnis keinen Anspruch. Das gleiche gilt von den Literaturangaben im Text. Wenn ev. bei einigen Literaturangaben kleinere Fehler vorliegen, so erklären sie sich aus dem Umstand, daß mir nicht alle Schriften, die ich anführen zu müssen glaubte, zugänglich waren.

Cathrein V., Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Eine ethnographische Untersuchung. 3 Bde. Freiburg i. B. (Herder) 1914. gr. 8° XII u. 699; X u. 653; VIII u. 592.
Denifle H., Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung.[2] 2 Bde. I 2 etc. bearbeitet v. A. M. Weiß. Mainz (Kirchheim) 1904/09. gr. 8°
Denzinger H., Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio duodecima quam paravit Cl. Bannwart. Friburgi Brisgoviae (Herder) 1913. 8°
Denzinger H., Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis. 2 Bde. Würzburg 1856 f.
Dictionaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Commencé sous la direction de Vacant, continué sous celle de Mangenot. Paris (Letouzey et Anée) 1909 ss.
Diekamp F., Kathol. Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas.[3.–5.] 3 Bde. Münster i. W. (Aschendorff) 1921/22. 8°
Endres J. A., Thomas von Aquin. In der Sammlung: Weltgeschichte in Charakterbildern. Mainz (Kirchheim) 1910. gr. 8° 107.
Esser G.-Mausbach J., Religion, Christentum und Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete.[2] 3 Bde. Kempten-München (Kösel) 1913/14. 8°
Fischer A., De salute infidelium. Commentatio ad theologiam apologeticam pertinens. Essendiae 1886. 8° 76.
Gaudel A., Où en est le problème du salut des infidèles. Rev. des Sciences rélig. 5 (1925) 670—696.
Garrigou-Lagrange R., Dieu. Son existence et sa nature.[3] Paris (Beauchesne) 1919. 8° 872.
Gilson E., Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Etudes de Philos. mediévale. I. Pais (J. Vrin) 1923. 8° 239.
Gloßner M., Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der göttlichen Gnade gegenüber der neuesten Deutung derselben durch H. v. Kuhn. Mainz (Kirchheim) 1871. 8° IV u. 159.
Gloßner M., Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. 2 Bde. Regensburg 1874.
Grabmann M., Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. (Antrittsrede.) Wien und Freiburg 1913.
Grabmann M., Die Erlösung der Philosophie durch Christus. in: Jahrbuch f. Phil. u. spek. Theol. 13 (1899) 185—193.
Grabmann M., Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts. Zeitschr. f. Missionsw. 1 (1911) 137—146.
Grabmann M., Thomas von Aquin.[5] Kempten u. München (Kösel) 1926 kl. 8° 172.
Guibert J. de, Quelle a été la pensée definitive de S. Thomas sur le salut des infidèles? Bull. de litt. ecclés. (1913) 337—355.
Harent S., Infidèles (salut des) Dict. de théol. cath. VII (1923) 1726—1930.
Hastings J., Encyclopedia of Religion and Ethics. 12 Bde. Edinbourgh (T. & T. Clark) 1908—1921.
Hugon E., Hors de l'Eglise point de salut.[2] Paris (Tequi) 1914. 8° XIX u. 365.
E. Hugon, Le salut des païens. Rev. thom. 13 (1905) 381—399.
Johannes a S. Thoma, Cursus theologicus in Summam theologicam D. Thomae. 10 vll. Paris 1883/86.
Kirchenlexikon[2] von Hergenröther-Kaulen. Freiburg i. B. (Herder) 13 Bde. 1882—1901.
Kleutgen J., Die Philosophie der Vorzeit. 2 Bde. Münster i. W. (Theising) 1860—1863. 8°
Kleutgen J., Die Theologie der Vorzeit.[2] 5 Bde. Münster i. W. (Theissing) 1867—1873. 8°
Lange R., Le problème théologique des missions. Louvain (Xaveriana) s. a. (1924) 12° 31.

Larivé M., La providence de Dieu et la salut des infidèles. Rev. thom. 28 (1923) 43—73.
Liese W., Der heilsnotwendige Glaube. Sein Begriff und Inhalt. Eine biblisch-patristische Untersuchung. Freiburg i. B. (Charitas-Druckerei) 1902. 8° XV u. 184.
Mausbach J., Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit und der Begriff des Glaubens. Katholik. 80 (1900) 251—271; 306—341; 401—425.
Mausbach M., Die organische Einheit des Natürlichen und Uebernatürlichen in der Sittenlehre des hl. Thomas von Aquin. Vortrag gehalten auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Münster. Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1899. 31—46.
Mausbach J., Die Religion und das moderne Seelenleben. i. Esser-Mausbach, Religion, Christentum u. Kirche I (1911) 1—134.
Morgott Fr. v. P., Geist und Natur im Menschen. Die Lehre des hl. Thomas über die Grundfragen der Psychologie in ihrer Beziehung zur Kirchenlehre und zur neueren Wissenschaft. Eichstätt 1860.
Pies R. P., Die Heilsfrage der Heiden. Aachener Abhandlungen 40. Aachen (Xaveriusbuchhandlung) 1925. kl. 8° 191.
Plaßmann H. E., Die Schule des hl. Thomas von Aquin. 5 Bde. Soest. 1858—1861.
Pohle J., Natur und Uebernatur.[2] Kempten 1913. Dasselbe in Esser-Mausbach, Religion, Christentum und Kirche I[2]. 319—480.
Prado N. del, De gratia et libero arbitrio. 3 vll. Friburgi Helvet. (Consoc. s. Pauli) 1907. 8° LXXXIV u. 757; 404; 595.
Renz O., Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. in: Bäumkers „Beiträgen" X. 1/2. Münster i. W. 1911. gr. 8° VI u. 240.
Roy A. le, Die Religion der Naturvölker. Aus dem Französ. übers. von G. Klerlein. Rixheim i. E. 1911. 8° 551.
Schäzler C. v., Natur und Uebernatur. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart. Mainz (Kirchheim) 1865. 8° XII u. 440.
Scheeben J., Natur und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen. Mit Einleitung und Ergänzungen neu herausgegeben von M. Grabmann. München (Theatiner-Verlag) 1922. gr. 8° VII u. 345.
Scheeben M. J. - Atzberger L., Handbuch der katholischen Dogmatik. 4 Bde. Freiburg i. B. (Herder) 1873, 1878, 1882 u. 1903.
Schmid Fr., Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit. Brixen 1899. 8° 300.
Schmidlin J., Katholische Missionslehre im Grundriß.[2] Münster i. W. (Aschendorff) 1923. 8° VII u. 446.
Schmidlin J., Missionswissenschaftlicher Kursus in Köln für den deutschen Klerus vom 5.—7. September 1916. Vorträge und Referate nebst Bericht. Münster i. W. (Aschendorff) 1916. 8° XVI u. 232.
Schütz L., Thomas Lexikon[2]. Paderborn (F. Schöningh) 1895. 8° X. u. 889.
Sertillanges A. D., S. Thomas d'Aquin.[2] in der Coll. „Les grands philosophes". 2 vll. Paris (Alcan) 1912. VII u. 334; 350.
Szabo S., Xenia Thomistica ... Sancto Thomae Aquinati doctori communi et angelico anno ab eius canonizatione sexcentesimo ... oblata. 3 vll. Roma (Typ. Polygl. Vatic.) 1925.
Ueberweg Fr. - Baumgartner M., Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit.[10] Berlin (E. S. Mittler & S.) 8° XVII u. 658 u. 266*.
Werner C., Der hl. Thomas von Aquino. 3 Bde. Regensburg 1858—1859. Neue Ausgabe 1889.
Willmann O., Geschichte des Idealismus.[2] 3 Bde. Braunschweig 1894—1907. 8°
Zeitschrift für Missionswissenschaft. Münster i. W. seit 1911.

Inhalt.

Vorwort V—VII
Quellen- und Literaturnachweis VIII— X

Einleitung.

§ 1. Thomas von Aquin und die Missionsgeschichte seiner Zeit. 1— 9
§ 2. Erd- und Völkerkunde im Zeitalter und Schrifttum des hl. Thomas von Aquin. 10—15
§ 3. Thomas von Aquin und die Neuentdeckung des gesamten aristotelischen Schrifttums. 16—18
§ 4. Quellen der thomistischen Darstellung des Heidentums. Fundorte. 19—21
§ 5. Die Stellung des hl. Thomas zum Heidentum. 21—24
§ 6. Vorbegriffe: „Heiden" — „Natur" und „Uebernatur". 25—27
§ 7. Aufbau und Ziel der Untersuchung. 27—32

I. Teil.

DIE STELLUNG DER HEIDEN ZUR NATUR.

1. Abschnitt.

DIE HEIDEN UND DIE NATUERLICHE WAHRHEITSERKENNTNIS.

1. Kapitel.

Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis für die Heiden.

§ 8. Die Wahrheit als Ziel und Sehnsucht der Heiden. 35— 37
§ 9. Die Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis im allgemeinen. 37— 48
§ 10. Die natürliche Erkennbarkeit Gottes. 49— 65
§ 11. Erkennbarkeit der natürlichen Bestimmung und des natürlichen Endzieles. 65— 78
§ 12. Die Erkennbarkeit des natürlichen Sittengesetzes. 78—101

2. Kapitel.

Die natürliche Wahrheitserkenntnis bei den Heiden in der Wirklichkeit.

§ 13. Wahrheit und Irrtum im Heidentum. 101—108
§ 14. Heidnische Gottesvorstellungen. 108—118
§ 15. Makrokosmos und Mikrokosmos im Spiegel heidnischen Denkens. 118—124
§ 16. Das Ziel des Menschen nach heidnischer Auffassung. 124—126
§ 17. Die sittlichen Anschauungen der Heiden. 126—130

3. Kapitel.

Die Notwendigkeit außerordentlicher göttlicher Hilfe für die Erkenntnis natürlicher Wahrheiten.

§ 18. Wert und Bedeutung der Erfassung natürlicher Wahrheiten. 130—135
§ 19. Moralische Notwendigkeit der Offenbarung und Gnade zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten. 135—137

4. Kapitel.

Sinn und Wert übernatürlicher Offenbarung.

§ 20. Die Unzulänglichkeit aller natürlichen Wahrheitserkenntnis und das Bedürfnis nach Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten. 138—140
§ 21. Uebernatürliche Weisheit als Erweiterung, Vollendung und Krönung des natürlichen Wissens. 140—142

2. Abschnitt.

DIE HEIDEN UND DIE NATUERLICHE SITTLICHKEIT.

1. Kapitel.

Möglichkeit natürlicher Sittlichkeit für die Heiden.

§ 22. Möglichkeit einer natürlichen Gerechtigkeit im allgemeinen. 143—156
§ 23. Möglichkeit natürlicher Gottesliebe über alles. 156—157

2. Kapitel.

Sittenzustände im Heidentum.

§ 24. Allgemeines über die Sittenzustände im Heidentum. 157—159
§ 25. Das Verhalten der Heiden gegen Gott. 160—163
§ 26. Der Götzendienst. 163—169
§ 27. Das Heidentum und die Pflichten gegen den Nächsten. 169—170

3. Kapitel.

Die guten und bösen Früchte des sittlichen Wandels der Heiden.

§ 28. Die Belohnung für die guten Werke. 170—171
§ 29. Der Sünde Sold. 172—178
§ 30. Die Schuldbarkeit der Heiden. 178—181

4. Kapitel.

Notwendigkeit der Gnade zu einem sittlich guten Leben.

§ 31. Unmöglichkeit der Selbsterlösung. 181—184
§ 32. Bekehrbarkeit der Heiden. 184—186
§ 33. Notwendigkeit der Gnade für die Abkehr von der Sünde und die Befreiung von der Schuld. 186—187
§ 34. Notwendigkeit der Gnade für die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes. 187—189
§ 35. Das Bedürfnis der Heiden nach Gnade und Erlösung. 189—190

3. Abschnitt.

DIE HEIDEN UND DIE NATUERLICHE GLÜCKSELIGKEIT.

1. Kapitel.

Erreichbarkeit der natürlichen Glückseligkeit.

§ 36. Das Streben des Menschen nach Glückseligkeit. 191—193
§ 37. Das Gottsuchen der Heiden. 193—195
§ 38. Die Möglichkeit der Glückseligkeit für die Heiden. 195—200

2. Kapitel.

Notwendigkeit göttlicher Hilfe für die Verwirklichung der natürlichen Glückseligkeit und das Bedürfnis nach übernatürlicher Vollendung.

§ 39. Die Unentbehrlichkeit göttlicher Hilfe für die Erreichung der natürlichen Vollendung und Glückseligkeit. 200—202
§ 40. Das Bedürfnis nach einer übernatürlichen Glückseligkeit und die Hinordnung der Natur auf die Uebernatur. 202—206

II. Teil.

DIE STELLUNG DER HEIDEN ZUR UEBERNATUR.

Überleitung. 209—211

1. Kapitel.

Das Verhältnis der gefallenen Menschheit zur übernatürlichen Lebensordnung.

§ 41. Berufung und Verpflichtung der Heiden zum übernatürlichen Endziel. 212—214
§ 42. Die Abgewandheit der Heiden vom übernatürlichen Ziele. 214—216
§ 43. Die Unerreichbarkeit des übernatürlichen Endzieles für den auf seine natürlichen Kräfte angewiesenen Heiden. 216—218
§ 44. Die Unverdienbarkeit der übernatürlichen Vollendung und der Gnade für die Heiden. 218—222
§ 45. Der Mangel jeglichen Rechtsanspruches der Heiden auf Gnade und Gottanschauung. 222—223
§ 46. Die Erkennbarkeit der Geheimnisse des Christentums. 223—236
§ 47. Die natürliche Empfänglichkeit für die Gnade und Gottanschauung. 236—247
§ 48. Das natürliche Verlangen nach der Gottanschauung. 247—255
§ 49. Das Problem der natürlichen Vorbereitung auf die Gnade. 256—264

2. Kapitel.

Heilsbedingungen und Heilsmittel.

§ 50. Der heilsnotwendige Glaube. 265—272
§ 51. Umfang und Inhalt des heilsnotwendigen Glaubens (Fides explicita — Fides implicita). 272—282
§ 52. Die Notwendigkeit der Gnade in der übernatürlichen Lebensordnung. 282—302
§ 53. Die Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit der Einsetzung von Gnadenmitteln. 302—305
§ 54. Die Notwendigkeit des Sakramentenempfanges in vorchristlicher Zeit. 305—310
§ 55. Die Notwendigkeit des Sakramentenempfanges in nachchristlicher Zeit. 310—321
§ 56. Die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche. 322—326

3. Kapitel.

Gottes Heilswille und Heilsfürsorge.

§ 57. Der göttliche Heilswille. 326—332
§ 58. Die Universalität und Allgenügsamkeit der Erlösung und Gnade. 332—337
§ 59. Heilswege. 337—346

ERAT LUX VERA, QUAE ILLUMINAT OMNEM HOMINEM VENIENTEM IN HUNC MUNDUM. IN MUNDO ERAT, ET MUNDUS PER IPSUM FACTUS EST, ET MUNDUS EUM NON COGNOVIT. IN PROPRIA VENIT, ET SUI EUM NON RECEPERUNT. QUOTQUOT AUTEM RECEPERUNT EUM, DEDIT EIS POTESTATEM FILIOS DEI FIERI. JOHANNES I. 9—12.

Einleitung.

§1. Thomas von Aquin und die Missionsgeschichte seiner Zeit.

Das volle Verständnis der Theologie des hl. Thomas von Aquin setzt die Kenntnis der Geschichte seiner Zeit voraus. Wirklichkeit und Forschung bedingen sich gegenseitig. Die Wechselwirkungen zwischen beiden sind allezeit rege gewesen. Wir verspüren sie auch in den Werken des hl. Thomas. Die Welt der Natur und die Welt des Geistes, das Leben der einzelnen und das Leben der Völker hat ihm Stoff zum Denken und Deuten geboten. Seine Wissenschaft und Weisheit ist bis zu einem gewissen Grade zeitgeschichtlich bedingt. Die Zeitverhältnisse spiegeln sich in seinem Schrifttum.

I. Das Gesagte gilt ganz allgemein. Dürfen wir nun auch sagen, daß die Missionsbewegung seiner Zeit von Einfluß auf seine Lehre gewesen ist und ihr Echo in seinen Gedanken gefunden hat? Kann bezüglich der Ausführungen des hl. Thomas über das Heidentum und die Mission von einer mehr oder weniger fruchtbaren Wechselwirkung zwischen geschichtlicher Wirklichkeit, zwischen dem flutenden Leben draußen in der Heidenwelt und der thomistischen Lehre die Rede sein? Sind die Ausführungen des hl. Thomas über unsere Fragen rein theoretischer Natur? Sind sie Gedankenspielereien ohne tieferen realen Wert, Sinn und Zweck, oder sehen wir hinter ihnen als wirksamen Hintergrund und große Perspektive mit unendlichen Fernen die noch andauernde Tragik des Heidentums?

Auf Grund einer oberflächlichen Durchsicht des thomistischen Schrifttums möchte man wohl dem hl. Thomas jede nähere und innere Beziehung des Geistes und Herzens zur Mission mit ihren Problemen absprechen. Wer nicht tiefer und allseitiger in die Werke und Gedanken des hl. Thomas eindringt, wird einen kausalen und finalen Zusammenhang seiner missionstheoretischen Erwägungen mit der damaligen Heidenmission abstreiten. Nirgendwo begegnen wir bei Thomas einer direkten Anspielung auf die Missionsgeschichte seiner Zeit. Dazu kommt ein anderes Moment. Der heilige Lehrer läßt seinen rein theoretischen und abstrakten Gedankengängen gelegentliche Bemerkungen über die Geschichte des Heidentums

einfließen.[1] Diese Darstellung heidnischer Geschichte legt die Vermutung nahe, daß der englische Lehrer das Heidentum in seiner polytheistischen und pantheistischen Form nur als eine religiöse Macht und Bewegung der Vergangenheit kannte. Thomas scheint keine Ahnung von der damaligen großen Verbreitung und zahlreichen Anhängerschaft des Heidentums gehabt zu haben. Er war anscheinend geleitet von der Vorstellung, daß der Einfluß und die Bedeutung des Heidentums in religiöser wie politisch-kultureller Beziehung längst dahin sei. Tatsächlich ringt der hl. Thomas, soweit sich sein Kampf gegen das Heidentum richtet, in seinen Schriften fast ausschließlich mit Denkern und Anschauungen der griechischen und römischen Antike. Für die Bewohner des Abendlandes war ja auch zu Anfang des 13. Jahrhunderts das Heidentum nicht mehr eine reale Größe von Bedeutung, mit der man ernstlich rechnen mußte. Die Zeit, wo die Stellungnahme zu heidnischem Denken und Wesen in der Weise wie in den ersten christlichen Jahrhunderten eine brennende Tagesfrage gewesen, war entschwunden. Die Heiden wohnten an den Grenzen der zivilisierten Welt in sagenhaften Gegenden, die dem Europäer unwirklich schienen. Das Abendland wußte und ahnte nichts von den vielen Völkern, die noch keine frohe Kunde vom Erlöser vernommen hatten und darum Gefahr liefen, des ewigen Heiles verlustig zu gehen. Den Blicken räumlich und zeitlich entrückt, konnte das Heidentum mit seinem Elend weder zur energischen Missionstat anspornen noch zur regeren Erörterung von Missionsproblemen verlocken. Stand nun auch der hl. Thomas auf dem Boden dieser volkstümlichen Anschauungen? Ist er Zeit seines Lebens bei ihnen verblieben? Hat er seine Abhandlungen niedergeschrieben ohne Kenntnis der tatsächlichen Missionslage, ohne das Bewußtsein der ganzen großen Tragweite der Missionsprobleme, ohne lebendige Anteilnahme an den Geschicken der Heidenwelt? Ich glaube nicht! Wenn Thomas' Darstellung der Geschichte des Heidentums durchweg eng umgrenzt erscheint, so bedenke man, daß er an den betreffenden Stellen zumeist als Kommentator spricht, der die Ansichten des jeweiligen Autors wiedergibt und interpretiert! Außerdem offenbart sich die Begrenztheit des Blickes nicht in allen Werken des hl. Lehrers. In manchen Schriften, namentlich den späteren, bemerken wir ein Einströmen neuer Kenntnisse und ein verstärktes Gefühl für die wichtigen missionarischen Aufgaben der Zeit.[2] Thomas steht, soweit ich sehe, wenigstens in seinen späteren Jahren, im Bannkreis der großen Entdeckungen des Jahrhunderts. Er weiß von der Wichtigkeit der neuen apostolischen Arbeiten. Die bedeutsamen Ereignisse an den Grenzen der alten Welt, die zu Anfang des 13. Jahrhunderts den Gesichtskreis der Abendländer erweiterten und den Staatsmännern wie den Gelehrten ganz neue Probleme stellten, sind nicht

[1] Ausführlich wird darüber gehandelt in § 14.
[2] Am bekanntesten ist der Kampf des Aquinaten gegen den Islam.

ganz spurlos an ihm vorübergegangen. In seinen Werken verspüren wir leise jenen Nachhall, den die großen Ereignisse an der Missionsfront in seine stille Zelle hineingeworfen haben. Manche Schwankungen in den thomistischen Lehrmeinungen über das Heil der Heiden lassen sich meines Erachtens nur erklären, wenn wir die Missionsgeschichte des 13. Jahrhunderts in Rechnung ziehen.[1] Aus diesen Gründen ist ein tieferes Verständnis seiner Lehre über das Verhältnis der Heiden zur Natur und Uebernatur nur möglich auf Grund eines Einblickes in die Missionsgeschichte seiner Zeit. Wenn wir den missionsgeschichtlichen Rahmen ins Auge fassen, wird sich uns ein Einblick in die Grundlagen und Voraussetzungen seiner Forschungen und Abhandlungen über Missionsfragen verstatten. Außerdem werden seine theoretischen Erwägungen Farbe und Leben bekommen und größere Anziehungskraft ausüben. Die Zeichnung des historischen Hintergrundes wird ferner von Nutzen sein, wenn es gilt, ein Werturteil über die Darlegungen des hl. Thomas abzugeben. Sie gestattet uns festzustellen, ob seine Anschauungen an der Wirklichkeit orientiert und von Sachkenntnis getragen sind. Auch das Bild des Schriftstellers wird an Deutlichkeit gewinnen. Die Kenntnis der Zusammenhänge zwischen Geschichte und Schrifttum des hl. Thomas erlaubt weiterhin einen hochwillkommenen Einblick in die Seele des großen Gelehrten und Christen. Im Lichte der Missionsgeschichte begreift man klarer das Verstandesmaß und die Herzensgröße, die Einsichtigkeit und den Wirklichkeitssinn des hl. Thomas. Sie läßt erkennen, wie geistesgegenwärtig und richtig der hl. Thomas die Zeichen der Zeit erfaßt und gedeutet hat. Des hl. Lehrers geistige Fähigkeiten und Gesinnungen, Sehkraft und Eigenart, Verantwortlichkeitsbewußtsein und Verständnis für Gottes Führungen, Pläne und Ziele erstrahlen in hellem Licht.

II. Um die Wende des 13. Jahrhunderts war ganz Europa mit Ausnahme einiger Völker an der Ostsee für das Christentum gewonnen. Ein weiteres Vordringen der Glaubensboten ward behindert durch die mohammedanischen Reiche im Süden und die schismatische Kirche im Osten. Einem Festungsgürtel gleich sperrten sie die Christenheit von der weiten Welt ab. Kein Wunder, wenn ob dieser Abgeschlossenheit der Missionssinn erlahmte und die Missionstätigkeit zum Stillstand zu kommen drohte. Da leiteten äußere politische Geschehnisse in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine neue glänzende Periode der Heidenmission ein. Große Völkerwanderungen sprengten die Schranken und warfen den zündenden Funken der Missionsbegeisterung in die Herzen der Christen. „Der Mongolensturm, der um diese Zeit über weite Länder und Völker daherbrauste, schlug eine Bresche in jene Sperrmauer des Ostens

[1] Vgl. J. de Guibert, Quelle a été la pensée définitive de S. Thomas sur le salut des infidèles? Wenn Franz v. Vittoria O. P. († 1546) und neuerdings Pies so schlechthin erklärte, daß Thomas die Verbreitung des Evangeliums auf der ganzen Erde angenommen habe, so scheint mir das anfechtbar.

und bahnte dem Abendlande den Weg in die verschlossenen Fernen des Ostens."[1] Die Christenheit sah sich plötzlich vor gewaltige Aufgaben gestellt. Viele Völker des Ostens, von denen man kaum zuvor gehört, warteten auf das Heil. Ein weiterer Weckruf zur Missionstätigkeit erklang aus dem Morgenlande und aus Spanien. Die Sarazenengefahr im Osten und Westen forderte nicht nur Bekämpfung mit dem Schwerte sondern auch geistige Abwehr.

Das christliche Europa verstand die Zeichen der Zeit. Durch die Völkerwanderungen in Verbindung mit anderen Faktoren wie die Legende vom Priesterkönig Johannes ward eine große Missionsbewegung ausgelöst. Die Gefahr von außen hatte die Geister geweckt. Missionsbegeisterung durchglühte die Herzen. Cisterzienser und Prämonstratenser waren noch in den Missionsgebieten des nordöstlichen Europa beschäftigt. Für die neuen Fronten im entlegenen Osten stellten sich die eben gegründeten Orden der Franziskaner und Dominikaner begeistert zur Verfügung. Die Päpste suchten nach Kräften den Missionssinn zu wecken und zu fördern. Sie beorderten und entsandten die Glaubensboten. Einzelne Männer wie Ludwig IX. von Frankreich und vor allem Ramon Lul waren ganz vom Missionsideal erfüllt. In Erkenntnis des Ernstes der Stunde hat Ramon schon damals die Gründung eines päpstlichen Missionsinstituts gefordert. Auch die Angehörigen der Ritterorden fühlten sich durchdrungen vom Bewußtsein der Verantwortlichkeit für die Ausbreitung des Gottesreiches. Missionskollegien entstanden für die Heranbildung der Missionare. Christliche Apologeten bekämpften den Islam. In manchen Schriften wie denen Luls erkennen wir die „Anfänge einer missionstheoretischen Literatur".[2]

So ward dann der christliche Name hinausgetragen in die weite Welt. In den alten Gebieten wurde die Missionsarbeit mit frischem Eifer wieder aufgenommen, in anderen Landen neu begonnen. Cistercienser, Dominikaner und Franziskaner folgten den Heeren der Schwertbrüder wie denen der Deutschherren und verhalfen nach langen Kämpfen dem Christentum in Preußen zum Siege. Der erste Erzbischof von Riga, Albert Suerber, hatte bei seinem Tode die Freude, das Christentum in den baltischen Landen fest verwurzelt zu sehen. 1251 bekehrte sich Fürst Mindove von Litauen. Damit war dem Christentum der Erfolg auch in diesem Lande

---

[1] L. Lemmens, Die Heidenmission des Spätmittelalters, Festschr. zum siebenhundertjähr. Jubiläum der Franziskanermission (1219—1919) mit zwei Karten. Münster i. W. 1919, 1. Es geht nicht an, hier die gesamte Literatur aufzuführen, die sich mit der Geschichte der Heidenmission im 13. Jhdt. befaßt. Genannt seien außer Lemmens nur einige neuere und wichtigere Werke, die z. T. einen umfangreichen und wertvollen Quellen- und Literaturnachweis bringen. B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jhdts. Forschungen z. Gesch. der kirchl. Unionen u. der Mohammedaner- u. Heidenmission des Mittelalters. Bresl. Studien z. hist. Theol. III. Habelschwerdt 1924; J. B. Aufhauser, Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien. Bonn u. Lpz. 1922, 101—124; A. Batton, Wilhelm von Rubruk. Ein Weltreisender aus dem Franziskanerorden u. seine Sendung in das Land der Tartaren. Franz. Studien, Beiheft 6. Münster i. W. 1921; G. Golubovich, Biblioteca bio-bibliografica della terra santa e dell' Oriente francescano. I. u. II. Quaracchi 1906 u. 1913; Hergenröther-Kirsch, Handb. d. allg. Kirchengeschichte.[5] 115, 740—747, 757—761; F. E. A. Krause, Geschichte Ostasiens. I. Göttingen 1925, 352—356; J. Schmidlin, Katholische Missionsgeschichte. Steyl o. J. (1925) 178—190.

[2] J. Schmidlin, Missionsgeschichte, 181 Anm. 2.

gesichert, wenn es freilich noch lange dauern sollte, bis die ganze Bevölkerung christlich wurde. Schwer zu kämpfen hatten die Missionare in Finnland. Auf Bitten des Königs von Ungarn, Andreas II., übernahm 1211 der deutsche Orden die Evangelisationsarbeit unter dem Türkvolke der Kumanen im südlichen Rußland. 1221 wurde der Orden abgelöst durch die Dominikaner. Der Mongolensturm vernichtete jählings die junge und verheißungsvolle Pflanzung. Das Schicksal der Kumanenmission teilte die fruchtbare Arbeit des hl. Hyazinth und seiner Gefährten in Südrußland. Aber die Mongolenstürme entmutigten nicht. Im Gegenteil, sie spornten zu neuen Taten an. Wohl ließen auch politische Erwägungen — die Abwehr der Sarazenen — Frieden und Verbindung mit den Mongolen suchen. Wer aber mit politischen Motiven oder auch mit Handelsinteressen allein die großen Missionsunternehmungen unter den fernasiatischen Völkern erklären will, verkennt die Päpste und Ordensleute. Nein, es war auch edle Erfülltheit vom Missionsgebote des göttlichen Meisters. So suchten päpstliche und königliche Gesandte Verbindung mit den Mongolen.[1] Innozenz IV. sandte 1245 von Lyon aus den Franziskaner Johann von Pian Carpine an an den Großkhan Kujuk. 1253 schickte Ludwig IX. mehrere Minderbrüder unter Führung des Dominikaners Wilhelm von Rubruks an den Hof des Großkhans Mangu nach Karakorum. Die Frohbotschaft des Heiles ward verkündet im Reiche der Ilkhane von Persien und im Khanate von Kiptschak oder dem Gebiete der Goldenen Horde. Niccolo und Maffeo Polo brachten 1269 nach langer Zeit nähere Nachrichten von China nach Europa. Sie überbrachten zugleich einen Brief des Großkhans an den Papst, in dem ersterer bat, hundert weise und gelehrte Männer nach China zu senden. Gregor X. ordnete daraufhin 1271 eine Gesandtschaft nach dem Reiche der Mitte ab. Der bekannte Franziskaner Johannes von Montecorvino kam 1294 nach China, wo er erfolgreich wirkte. Auch Turkestan und Transoxanien wurden mit dem Christentum bekannt. Freilich haben wir hier meist nur Ansätze einer Missionsarbeit. Viel mehr geleistet wurde in der Mohammedanermission. Bei den Söhnen des Propheten hatte schon der hl. Franziskus von Assisi Bekehrungsversuche unternommen. Von den Jüngern des Heiligen wurden sie unermüdlich fortgesetzt. Christliche Heere drängten in Spanien die Mauren zurück. In ihrem Geleite sehen wir die Söhne des hl. Dominikus und Franziskus. Zahlreiche Bekehrungen lohnten ihre mühsame Aussaat. Eine rege Tätigkeit entfalteten die Orden in Marokko. Viele Glaubensboten besiegelten ihr Zeugnis für Christus mit ihrem Blute. In rühriger Weise arbeiteten die Dominikaner und Franziskaner in Tunis, Libyen und Aegypten.

III. Die Predigerbrüder waren, wie schon aus dem Gesagten zum Teil hervorgeht, am Missionswerk in reichem Maße beteiligt. Der Missionseifer des Stifters ging auf seine geistlichen Söhne über. In den Klöstern wurde der Missionssinn gepflegt. Wie anders könnte man das Drängen vieler hervorragender Dominikaner erklären, die es unwiderstehlich in die Mission hinauszog. Petrus Magyar, Jordan von Sachsen, Raymund von Pennafort, Johannes Teutonikus und Humbert de Romanis sind hier besonders zu nennen. Das erste Generalkapitel des Ordens wollte die philosophischen Studien auch um der Heidenmission willen betrieben wissen. Um die Missionsmethode zu verbessern und die Missionswirkung zu vertiefen, bemühten sich mehrere Generalkapitel und Generäle, vorzüglich Raymund von Pennafort, Johannes Teutonikus und Humbert von Romans,

[1] Ueber den Mongolen-Begriff vgl. Krause, a. a. O., 311—313.

um die Einführung von Sprachenstudien,[1] und zwar mit Erfolg. Denn bald sehen wir solche Sprachenschulen entstehen in Sevilla, Tunis, Murcia, Toledo, Mailand, Valencia, Saragossa und Xativa. Raymund Martini, Wilhelm von Tripolis, Humbert von Romans, Ricoldo de Monte Crucis, Buonacorsi und andere liehen ihre Feder dem Missionsgedanken.[2]

An der äußeren Missionstätigkeit nahmen die Dominikaner allseitigen und regen Anteil, und zwar mit dem gleichen Opfermut und im gleichen Umfang wie die Franziskaner.[3] Des hl. Dominikus Wunsch, selber in die nordischen Missionen oder später in die Kumanenmission zu ziehen, erfüllte sich nicht. Dafür sandte er seine geistlichen Söhne in großer Zahl. Dominikanern begegnen wir während des 13. Jahrhunderts im hl. Land, in Pommern, Preußen, Skandinavien, Finnland, Litauen, Rot- und Schwarzrußland und anderen Ländern. Paul von Ungarn wurde vom hl. Ordensstifter zu den Kumanen geschickt. Viel Erfolg durfte der hl. Hyazinth verzeichnen. Er gründete 1237 ein Kloster in Kiew. Aus dem Bericht Rubruks und besser noch aus dem Reiseberichte des Ricardus und des Julian können wir entnehmen, daß die ungarischen Predigerbrüder schon früh (um 1232 und 1235) bis an die Grenzen Europas in das Land der Baschkiren (Großungarn, an der mittleren Wolga) vorgedrungen sind. Nach dem Mongolensturm von 1238/39 bemühten sich die Dominikaner um die Ansiedlung der übriggebliebenen Kumanen in Ungarn. Mit viel Glück wirkten die Söhne des hl. Dominikus in Preußen. Die Bekehrung Mindoves eröffnete ihnen Litauen. An blutigen Opfern reich war die Dominikanermission im hl. Lande. Dominikaner waren unter jenen Männern, die 1241 den Auftrag erhielten, das Kreuz gegen die Mongolen zu predigen. Ordensbrüder wie Anselm oder Ascelin wurden mit wichtigen diplomatischen Missionen an die mongolischen Herrscher betraut. Zur Ueberbringung solcher päpstlicher und königlicher Botschaften erschienen die Dominikaner sehr geeignet. Denn sie hatten in den Ländern, welche die Mongolen erobert hatten, schon gearbeitet. 1233 hören wir von der Tätigkeit der Dominikaner in Armenien und Chaldaea. Nach Georgien kamen sie vor 1238. Tiflis wurde hier ihr Hauptstützpunkt. Es ist also erklärlich, wenn Innocenz IV. ihnen die Mission unter den Tartaren übertrug. 1245 sandte der Papst mehrere Predigerbrüder, nämlich Anselm, Simon von St. Quentin, Alberich und Alexander zu den Mongolen nach Persien. Wohl im gleichen Jahre (nach Krause 1249) machte sich Andreas von Longjumeau mit Briefen und Geschenken im Auftrag Ludwigs IX. auf den Weg zum Großkhan Kujuk. Nicolaus von Vicenza und Wilhelm von Tripolis reisten 1271 mit Niccolo, Maffeo und Marco Polo gen Osten, kehrten aber schon in Armenien wieder um. Nur die Poli erreichten ihr Ziel. Zahlreich sind die Martyrer aus dem Dominikanerorden

---

[1] Ueber die Sprachenschulen vgl. H. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. I. Berlin 1815, 495 ff.; M. Grabmann, Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts. Zeitschr. für Missionswiss. I (1911) [137—146], 139 f.; H. a. Porta, The Universities of Europe in the Middle Ages. Oxford 1895; Saul, Das Bibelstudium im Predigerorden. Katholik 82 (1902) II, 306—310.

[2] Näheres über die Unterstützung der Mission durch die Dominikanertheologen des 13. Jhdts. bringt Grabmann in dem oben angeführten Artikel.

[3] Die Missionstätigkeit der Dominikaner im 13. Jhdt. stellt B. Altaner in seiner vorzüglichen Schrift Die Dominikanermissionen des 13. Jhdts. (mit reichen Quellen- und Literaturangaben) dar. Vgl. auch N. Pfeiffer, Die ungarische Dominikanerprovinz von ihrer Gründung 1221 bis zur Tartarenverwüstung 1241—1242. Zürich 1913. Eine Karte über die Dominikanermissionen vor 1500 befand sich auf der Missionsausstellung in Rom 1925.

in den Ländern des Ostens. Bei der Zerstörung der Kumanenmission vergossen ungefähr 90 Dominikaner ihr Blut für Christus. 1259 errang der sel. Saddok mit 48 Mitbrüdern in Sandomir die Martyrerpalme. Von Erfolg gekrönt war die Tätigkeit der Predigerbrüder unter Führung des hl. Raymund von Pennafort im maurischen Spanien. Er war die Seele der dortigen Missionsunternehmungen und erhielt daher den Beinamen eines „Eiferers für die Verbreitung des Glaubens unter den Sarazenen". [1] Seit 1224 treffen wir die Dominikaner in Marokko. Wilhelm von Tripolis wirkte in den befreiten Teilen des hl. Landes mit ungeahntem Erfolge. Auch in Tunis verkündigten die Dominikaner das Evangelium. Seit 1265 entfalteten sie das Banner des Kreuzes in Aethiopien oder Abessinien. Bei den Mohammedanern in Bagdad und in Nordpersien missionierte Ricoldo, „wohl der größte Dominikanermissionar des 13. Jahrhunderts". [2]

IV. In welchem Verhältnis steht nun der hl. Thomas von Aquin zu dieser großen Missionsbewegung des 13. Jahrhunderts? Ist auch er von dieser Welle mitgetragen und hingerissen worden? Hat auch er gleich vielen Meistern seines Ordens seine Lebenskraft und Geistesschärfe in den Dienst der Mission gestellt? Gewiß, Thomas hat nicht die Lehrkanzel mit dem Heidenapostolat vertauscht. Desgleichen finden wir in seinen Werken keinerlei Notiz, die unmittelbar auf die Missionsunternehmungen Bezug nähme. In seiner Weise und auf seinem Gebiet hat aber auch der Aquinate der Heidenmission genützt und so an den Arbeiten seiner Mitbrüder teilgenommen. Mittelbar diente er ihnen durch seine unsterbliche Summa theologiae, die den Missionar mit einem Wissen ausrüstete, dessen er zu wahrem priesterlichen Wirken in Heidenlanden bedurfte. Diese theologische Summe ist auch deswegen von Bedeutung für die Mission, weil sie eine Synthese zwischen Theologie und Philosophie, Glauben und Wissen, Gnade und Natur schuf, wie sie in gleicher Vollkommenheit nie zuvor gelang. [3] Durch diesen Ausgleich wurde eine der wichtigsten Vorbedingungen für eine segensreiche Tätigkeit zumal unter kulturell höherstehenden heidnischen Völkern erfüllt. Dazu kam, daß die theologische Summe christliche Weisheit in vollendeter Form und Tiefe bot und daher für die Werbearbeit unter den gebildeten Heiden geeignet war. Mit dieser Wissenschaftlichkeit verband sich ein Fortschritt und eine Weite des Denkens sowie eine Offenheit allem Wahren und Guten gegenüber, die den Missionar, sofern er sich dieselbe aneignet, empfiehlt und

---

[1] Altaner, a. a. O. 90.

[2] Altaner, a. a. O. 5.

[3] Fr. Heiler hat jüngst auf die große Bedeutung hingewiesen, welche die Summa theologiae des hl. Thomas für den Fortgang und Abschluß des Christianisierungsprozesses im Abendlande hatte, um den Wunsch daran zu fügen, daß speciell für Indien ein „Doctor ecclesiae von der Größe eines Augustinus und Thomas" erstehe, „der die Brücke schlägt zwischen dem Christentum und der indischen Philosophie und Theologie". Sâdhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens. München, 1924, 199. Vgl. 196 f. u. 233. Ob allerdings eine Synthese zwischen christlicher Offenbarungsweisheit und indischer Philosophie in ähnlicher Weise wie zwischen christlicher Theologie und aristotelischer Philosophie möglich ist, erscheint mir bei dem pantheistischen Charakter der indischen Philosophie sehr zweifelhaft.

den Heiden gewinnt. Der Dombau der Summa theologiae ist so weit, daß auch die Heiden in ihm all die echten Schätze ihres Wissens wiederfinden oder bergen können. Aber auch in unmittelbarerer Weise hat Thomas der Mission genützt. Seine Ordensgenossen waren vorzüglich in der Islammission tätig. Für diese Missionare unter den Mohammedanern schrieb er sein Opusculum „De rationibus fidei contra Saracenos" und speziell als „Lehr- und Lernbuch für die Dominikaner-Missionsseminare"[1] sein Werk „De veritate catholicae fidei contra Gentiles" oder „Summa contra Gentiles".[2] Die Summa contra Gentiles entsprach einem Bedürfnisse der Zeit. Sie ist ein würdiges Denkmal der damaligen Missionsbewegung und legt Zeugnis ab von der Teilnahme des größten mittelalterlichen Denkers und Theologen an der Missionsbewegung. Nicht selten hat Thomas auch in anderen Schriften missionsdogmatische und -pastorale Probleme behandelt und gestreift. Mit seinen Werken und Abhandlungen, die ganz oder teilweise in mehr oder minder enger Beziehung zur Mission stehen, also zumal mit der Summa contra Gentiles, verfolgt der Aquinate verschiedene Zwecke. Veranlassung zur Abfassung des eben genannten Werkes war wohl auch unter anderem das Streben, den Mitbrüdern draußen in der Mission ein gediegenes Missionslehrbuch in die Hand zu geben. Er wollte sie durch dasselbe in heidnisches Denken und Leben einführen und ihnen so den geistigen Kampf mit dem Heidentum ermöglichen und erleichtern. In der S. c. G. wie in anderen Werken finden wir nützliche Anweisungen und Winke für die Missionsmethode.[3] Die

---

[1] M. Grabmann, Die Missionsidee b. d. Dominikanern, 142.

[2] Thomas soll sie nach Petrus Marsilius auf Bitten Raymunds v. Pennafort „für die Zwecke der Maurenmission geschrieben" haben. Siehe Grabmann, a. a. O. 140 ff., wo auch noch Näheres über die These des Dominikaners Getino, daß der hl. Thomas seine S. c. G. „speziell für die neueingerichteten Anstalten zur Ausbildung von Dominikanermissionaren in Spanien geschrieben" habe. Die S. c. G. wurde — ein Beweis für ihren Wert — im Laufe der Zeit ins Griechische, Syrische und Hebräische übersetzt.

[3] S. Th. I. 68. 1 (eine Bemerkung über die Interpretation der hl. Schrift mit Rücksicht auf die Ungläubigen); S. c. G. I. 2 u. 9; De rat. fid. c. Sar. II; S. Th. I. 10. 7 (Bemerkungen über die Methode bei Disputationen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit den Ungläubigen); De rat. fid. c. Sar. VIII („infidelibus secreta fidei pandi non debent"; vgl. S. Th. II. II. 40. 3: „ . . . in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant . ."); S. Th. I. 32. 1 (Behandlung der Glaubensgeheimnisse vor Ungläubigen); 8 (gegen Gewaltanwendung im Dienst der Mission); 9 (Verkehr mit Ungläubigen); II. II. 10. 7 s.; 12. 2; Q. d. de pot. IV. 1: Thomas gegen „übertriebene Dogmatisierungssucht": „Man darf nichts behaupten, was dem Glauben, dem Dogma widerstrebt. Man darf aber auch nicht all das, was man für wahr und richtig hält, ohne weiteres als Glaubenswahrheit hinstellen, obwohl es kein Dogma ist. Denn die Wahrheit unseres Glaubens wird zum Gespötte, wenn ein mit den nötigen wissenschaftlichen Kenntnissen nicht ausgestatteter Katholik etwas für ein Dogma ausgibt, was in Wirklichkeit keines ist und gar im Lichte einer streng wissenschaftlichen Prüfung sich als ein Irrtum erweist." Uebersetzung nach Grabmann, Thomas v. A., 29. (Im gleichen Artikel eine Bemerkung über die Interpretation der

S. c. G. bietet ein klares und festbegründetes System der katholischen Wahrheit für die Missionspredigt und den Glaubensunterricht. In der S. c. G. finden wir eine gründliche Widerlegung heidnischer und mohammedanisch-arabischer Irrtümer, die das Gebiet der Gottes-, Schöpfungs- und Sittenlehre betreffen. Dann wird die Wahrheit des christlichen Glaubens durch eine Summe von Gründen dargetan und der Glaubensgehorsam als vernünftig nachgewiesen. Thomas denkt aber nicht bloß an seine Mitbrüder. Er will auch die Gegner mit ihren Irrtümern direkt bekämpfen, widerlegen und für die Wahrheit gewinnen. Vielleicht darf man für die Anteilnahme des hl. Thomas am Missionswerk endlich auch die Tatsache anführen, daß er an dem Generalkapitel zu Valenciennes teilnahm, auf dem die Errichtung missionarischer Unterrichtsanstalten in Spanien beschlossen wurde. So war der hl. Thomas in etwa Hilfsmissionar. Er hat Fühlung mit seinen Mitbrüdern im fernen Osten und Westen behalten. Bei all seinen Studien war ihm die Mission nicht ganz gleichgültig. In seinen Abhandlungen offenbart sich missionsseelsorglicher Sinn. Thomas hat der Mission genützt. Seine Forschertätigkeit zielte nicht nur auf die Erkenntnis, sondern auch auf die Verbreitung und den Sieg der Wahrheit ab. Der hl. Lehrer hat aber auch Nutzen aus der Missionstätigkeit seines Ordens gezogen. Sein literarisches Schaffen hat wertvolle Impulse von der Weltmission empfangen und ist durch die letztere vor aller Enge und Begrenztheit bewahrt geblieben.[1]

---

hl. Schrift mit Rücksicht auf die Ungläubigen); i. Joh. I. 4; Op. X ad Joh. Vercell. Prooem. Aus dem Gesagten geht hervor, daß es richtig war, eine Handschrift der S. c. G. auf der röm. Missionsausstellung 1925 (im missionshistorischen Saal) auszustellen.

[1] Ueber den Einfluß der Mission auf die theologische Wissenschaft des 13. Jahrhunderts sagt M. Grabmann wahr und schön: „Die Missionstätigkeit der Predigerbrüder wirkte auf das Studium im Orden, auf die Ordenstheologie ... nicht bloß dadurch ein, daß der Missionar eine gründliche theologische Schulung sich aneignen mußte; die Missionsideale haben auch in der Weise die Theologie des Ordens beeinflußt und befruchtet, daß die Ordensgelehrten für die Missionare wissenschaftliche Hilfs- und Handbücher schrieben. Die in der Mission tätigen Ordensbrüder, denen die Anstrengungen und rastlose apostolische Arbeit nicht ausreichende Zeit zum Spezialstudium ließ, hatten in derlei Büchern eine Zusammenstellung der Irrtümer der Katharer oder auch der Juden und Araber samt Widerlegung vor sich. Sie konnten rasch sich auch über die Wurzeln und Zusammenhänge dieser Irrtümer, über die wirklichen und möglichen Einwände der Gegner und über die Wege, auf denen ihnen beizukommen war, die nötige Aufklärung erholen. Die Ordenstheologen selbst, denen der Katheder und die Schriftstellerei nicht Zeit und Gelegenheit zu Arbeiten des Seeleneifers bot, bewahrten sich durch solche literarische Unterstützung ihrer in der Mission tätigen Ordensgenossen ein warmes Herz für die Werke des Seeleneifers und Seelenheiles. Die Missionsidee kam auch den anderen theologischen Arbeiten der Ordensmagister zugute, sie stellte Fragen und gab Gesichtspunkte, die sonst dem in die vier Wände des Hörsaals und in die einsame Zelle eingeengten Theologen sich nicht eröffen konnten." Missionsidee, 138 f.

§ 2. Erd- und Völkerkunde im Zeitalter und Schrifttum des hl. Thomas von Aquin.

I. Eine der wertvollsten Früchte, welche die ausgedehnte Missionstätigkeit dem Abendlande brachte, war die Erweiterung des geographischen Weltbildes, die zugleich eine Bereicherung des Wissens und der Probleme nicht nur auf philosophischem sondern auch auf theologischem Gebiete bedeutete.[1]

Lange Zeit war die Karte der Welt eng begrenzt gewesen. Man vergleiche nur die mittelalterlichen Weltkarten wie die des Kosmas Indopleustes oder die Mappae mundi von Turin, Alby, Straßburg und St. Stever.[2] Die Nachrichten von den irischen Mönchen, die 795 nach Island kamen, sowie die Berichte der Weltreisenden und der Normannen, die um 870 das Nordkap umschifften, 983 Grönland und um 1000 Nordamerika entdeckten, haben den engen Rahmen nicht zu sprengen vermocht. Ja, die Kunde von

---

[1] Der mittelalterliche Mensch verdankte sein erdkundliches Wissen unmittelbar oder mittelbar den geographischen Schriften der Antike. „Den Einfluß des Altertums auf die geogr. Anschauungen des MA" behandelt K. Kretschmer, Die physische Erdkunde (s. u.), 9—15 (betr. aber mehr die phys. Geogr.). Die geogr. Schriften der Antike waren aber nur zum Teil im Original bekannt. Außerdem schöpfte der mittelalterliche Mensch geogr. Wissen aus den missionsgeschichtlichen Werken, den Viten von Missionaren, den Reisebeschreibungen der Handelsfahrer, den Itinerarien der Pilger, den Weltkarten u. s. w. Ueber den Stand des erdkundlichen Wissens im Mittelalter unterrichten C. B. Beazley, The Dawn of Modern Geography. A History of Exploration and Geographical Science. 3 vll. London 1897 u. 1901 u. Oxford 1906; J. Chr. Bündgens, Was verdankt die Länder- und Völkerkunde den mittelalterlichen Mönchen und Missionaren? Frankf. zeitgem. Brosch. Neu Folge Bd. X Frankf. a. M. 1889, 165—228; S. Günther, Geschichte der Erdkunde. Lpz. und Wien 1904, 1—39; 54—70; J. Hallberg, L'extrème orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident des XIIIe, XIVe, et XVe siècles. Göteborg 1906; Sven Hedin, Southern Tibet. Discoveries in Former Times Compared with My Own Researches in 1906—1908. I. Stockh. 1917, 133 ss; K. Kretschmer, Die Entdeckung Amerikas in ihrer Bedeutung f. d. Entwicklung des Weltbildes. Berlin 1892. Darin über das mittelalterliche Weltbild 77—147, 176—223; Ders., Die physische Erdkunde im christlichen Mittelalter. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung ihrer historischen Entwicklung, in Pencks Geogr. Abh. IV. Wien-Olmütz 1889; Ders., Geschichte der Geographie. Samml. Göschen. Berlin-Lpz. 1912, 31—68; J. Lelewel, Géographie du moyen âge. 4 vll. Bruxelles. 1852; G. Marinelli, Die Erdkunde bei den Kirchenvätern. Deutsch v. L. Neumann. Lpz. 1884; K. Miller, Mappae mundi. Die ältesten Weltkarten. 6 Hefte. Stuttgart 1895 ff.; A. E. v. Nordenskiöld, Periplus. An Essay on the Early History of Charts and Sailing-Directions. Stockholm 1897, 9—15; O. Peschel, Geschichte der Erdkunde bis auf Alexander v. Humboldt u. Carl Ritter.[2] Herausg. v. S. Ruge. I. München 1877, 79—95, 161—198; F. v. Richthofen, China. I. Berlin 1877, 627 ff; Vicomte de Santarem, Essai sur l'histoire de la cosmographie. 3 vll. Paris 1849—52; Schmidlin, Einführung 109—111; M. Vivien de S. Martin, Histoire de la géographie et des découvertes géogr. depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Paris 1875, 267 ss.

[2] Ueber die mittelalterlichen Weltkarten vgl. S. Fischer, Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten italienischen Ursprungs. Venedig 1886; K. Miller, a. a. O. wie die anderen oben Anm. 1 genannten Werke.

ihren Entdeckungen drang überhaupt nicht durch. Die geistige Einstellung des mittelalterlichen Menschen mit seiner Hochschätzung des überlieferten Wissensgutes wie seinem Mangel an empirischem Sinn und an Kritik verzögerte die Fortentwicklung der Erdkunde. Allzu sehr hielt man am buchstäblichen Wortlaut der hl. Schrift fest.[1] Falsche Ansichten über die Angaben der Bibel erschwerten die Umstellung und Ausdehnung der Weltkarten.[2] Auch äußere Umstände, wie die Absperrung des Abendlandes von der weiten Welt durch die islamischen Reiche und die orthodoxe Kirche hemmten die Fortentwicklung. Manche alte Errungenschaften auf erdkundlichem Gebiet gingen im Mittelalter sogar wieder verloren. Man „zog wieder die Kinderschuhe homerischer Sagenfreudigkeit an".[3] Es mangelte jedes klare Bild über die ferne Welt des Ostens. Die Grenzen der bekannten Welt waren zu Beginn des 13. Jahrhunderts im Westen Gibraltar, im Osten der Ganges, im Norden Skandinavien und im Süden die Sahara. Das Kaspische Meer galt als „eine Bucht des Nördlichen Ozeans und bildete in den Vorstellungen der christlichen Welt bis Rubruk, auf den Karten sogar bis in das 14. Jahrhundert, die Nordgrenze von Asien; von ihm zog die Küste in einem flachen östlichen Bogen nach dem Ganges hinab, so daß das ungeheure Gebiet des nördlichen und östlichen Asiens ganz ausgeschlossen blieb".[4] Die wichtigen politischen Ereignisse vor und zur Zeit des hl. Thomas sollten auch hier eine bedeutsame Wendung einleiten und die Grenzen des Weltbildes hinausschieben. Schon durch die Kreuzzüge erfuhr das Abendland viel Neues von fremden Ländern, desgleichen durch das Bekanntwerden des Schrifttums der alten Griechen, Römer und Araber.[5] Die weiten Handelsfahrten vermittelten gleichfalls dem Occident neue Nachrichten von fernen Landen.[6] Den stärksten Faktor des Fortschritts erkennen wir jedoch abermals in den Mongolenstürmen und die durch dieselben veranlaßte Missionstätigkeit. Der ferne Osten begann seine Geheimnisse zu entschleiern. Reisende wie Laurentius von Portugal, Andreas von Longjumeau, Johann von Pian di Carpine, Marco Polo[7] brachten unerhörte

---

[1] Den „Einfluß der Bibel auf die geographischen Anschauungen" zeigt K. Kretschmer, Die physische Erdkunde, 5—9, verfährt dabei aber einseitig.

[2] Vgl. Richthofen, a. a. O. 623; Marinelli, a. a. O. 19. Marinellis Vorwürfe gegen die theologische Wissenschaft sind jedoch arg übertrieben und leiden an Einseitigkeit.

[3] E. v. Seydlitz, E. Oehlmann, Handbuch der Geographie[26], Breslau 1914, 3.

[4] Richthofen, a. a. O. 632.

[5] Vgl. Günther, Die kosmographischen Anschauungen des Mittelalters. In: Deutsche Rundschau f. Geogr. u. Statistik. 4 (1882) 347 f.

[6] Ueber die Weltreisenden im 13. Jhdt. handeln A. Batton, Wilhelm v. Rubruk; P. Bergeron, Voyages faits principaliment en Asie dans les XII, XIII, XIV et XV siecles par Benjamin de Tudele ... accompagnees de l'histoire des Sarasins et des Tartares et precedez d'une introduction concernant les voyages et les novelles decouvertes des principaus voyageurs. Haag 1735; A. de Gubernatis, Memoria int. ai viaggiatori Italiani nelle Indie Orientali dal sec. XIII al XVI con documenti. Firenze 1867; Krause, a. a. O. 360—363; Ph. H. Külb, Geschichte der Missionsreisen n. d. Mongolei während des 13. u. 14. Jhdts. 3 Bde. Regensburg 1860; P. Schlager, Mongolenfahrten der Franziskaner i. 13. Jhdt. Aus allen Zonen, Bd. 2. Trier 1911. Ueber die Handelsreisen vgl. auch W. Heyd, Geschichte des Levantehandels i. Mittelalter. Stuttg. 1879.

[7] Von „welthistorischer Bedeutung" sind seine Reisen in den Jahren 1272—1295, die sich bis zum fernsten China ausdehnten.

Kunde vom fernen Osten.[1] Rubruk wußte von Tibet, China, Korea zu berichten. Das konnte nur anregend auf die Geister wirken. Die Chronik des Matthäus Parisiensis, die Schriften des Albertus Magnus[2] und das Opus majus des Roger Bacon wurden von diesen Berichten befruchtet.[3] Auch Vincenz von Beauvais verwertete in seinem Speculum universale die neuen Entdeckungen. Albert der Gr., Vincenz von Beauvais und Roger Bacon dankten es nicht zuletzt diesen Entdeckungen, daß sie zu „Erneuerern der Geographie in Europa" werden konnten.[4] Freilich, Gemeingut der Wissenschaft und des Volkes sind die geographischen Entdeckungen nicht geworden.[5] In der Mehrzahl hatten die Abendländer auch weiterhin nur unklare Vorstellungen von den fernen Ländern. Die Schulen haben die Errungenschaften wenig treu behütet und fortgepflegt. In seiner Wertung der Erdkunde und seinem Verständnis für die Wichtigkeit derselben stand Roger Bacon einsam da.[6]

Wie weit Thomas aus den Entdeckungen geistigen Nutzen gezogen hat, wissen wir nicht. Bei seiner metaphysischen Denkrichtung ist es erklärlich, daß die Geographie nicht sein Interesse fand. Die verhältnismäßig wenigen erdkundlichen Notizen, die wir bei ihm finden, schließen sich eng an den aristotelischen Text und scheinen nicht über die Kenntnisse des Peripatetikers hinauszugehen. Trotz alledem ist die Annahme verfrüht, daß das geographische Wissen des heiligen Lehrers nicht über das der Vorwelt und seiner meisten Zeitgenossen hinausgegangen sei. Eher dürfen wir das Gegenteil vermuten.[7] Sein Meister war ja Aristoteles, der die sphärische Gestalt der Erde lehrte und die „Vorstellung einer unermeßlichen Ausdehnung des asiatischen Festlandes" hatte. Sein Freund Albertus Magnus war geographisch interessiert. Desgleichen stand Thomas seinem Ordensbruder Vincenz von Beauvais nahe. Angehörige seines Ordens zogen in den fernen Osten und erzählten nach ihrer Rückkehr von den großen Ländergebieten in der Ferne

---

[1] Ueber die Bedeutung dieser Entdeckungen lies Vivien de S. Martin, l. c. 270 s.

[2] Vgl. seinen Liber geographicus de natura locorum.

[3] „Du point de vue tout spécial où nous devons les considérer, il ne semble pas qu' elles aient une influence bien sensible sur la renouvellement des connaissances géographiques dans l' Occident. Il ne faudrait pourtant pas prendre ceci dans un sens trop absolu. Cette immense agitation matérielle de l' Europe, durant une si longue période, fut necessairement accompagnée d' un grand mouvement dans les esprits. Les facultés endormies se réveillerent. Une des plus grandes causes de la longue barbarie du moyen âge, l' isolement des nations, cessa." Vivien de S. Martin, l. c. 265 s.

[4] Die Stellung und Bedeutung des Vincenz v. Beauvais, Albert des Gr. und Roger Bacon in der Geschichte der Geographie zeigt Richthofen, China I, 633 f.

[5] Man betrachte nur die Mappa mundi v. Hereford (c. 1275), siehe Richthofen, a. a. O. 634.

[6] „... cognitio locorum mundi valde necessaria reipublicae fidelium et conversioni infidelium ... Qui loca mundi ignorat nescit non solum quo vadat sed quo tendat; et ideo, sive pro conversione infidelium proficiscatur aut pro aliis Ecclesiae negotiis, necesse est, ut sciat ritus et conditiones omnium nationum." Opus majus. ed. S. Jebb. London 1733, p, 189.

[7] Dafür spricht z. B. die vorbehaltlose Erklärung des Aquinaten für die Kugelgestalt der Erde.

und ihren Bewohnern. Sollte Thomas wirklich nichts davon erfahren haben? Das Gegenteil ist wahrscheinlich. Die erdkundlichen Entdeckungen dürften mit zu jener Ueberprüfung der alten Ansichten über Heidentum und Mission beigetragen haben, die wir bisweilen bei ihm feststellen können.

II. Zum Verständnis und zur Wertung der thomistischen Anschauungen über das Verhältnis der Heiden zur Natur und Uebernatur trägt viel bei die Kenntnis des Standes, welchen die Völkerkunde im 13. Jahrhundert innehatte.[1] Thomas selbst hat der Völkerkunde mehr Interesse entgegengebracht als der Geographie. Beweis dafür sind seine ziemlich zahlreichen völkerkundlichen Bemerkungen.

Ethnographisches Wissen schöpfte man im 13. Jahrhundert mittelbar oder unmittelbar aus antiken Schriften, die völkerkundliches Material boten.[2] Ferner dienten als Quellen die Werke mancher Väter und frühmittelalterlichen Schriftsteller.[3] Gern gelesen wurden die Reisebeschreibungen der Pilger. Nicht zu vergessen sind die Weltkarten. Eine Erweiterung erfuhr das völkerkundliche Wissen endlich durch die Berichte der Missionare, Ritter, Reisenden und Geschichtsschreiber. Ueber das völkerkundliche Wissen im 13. Jahrhundert selbst geben uns Aufschluß die verschiedenen Weltkarten dieser Zeit mit ihren Legenden, dann die Schriften des Alexander Neckam, Ristoro von Arezzo, Vinzenz von Beauvais, Albert des Gr., Brunetto Latini, Roger Bacon u. a. Ferner kommen eine Reihe von Chroniken und Geschichtswerken in Betracht (Helmold von Lübeck, Saxo Grammaticus u. a.).

Die Ungunst der Zeiten hat den mittelalterlichen Menschen viele völkerkundliche Kenntnisse der Alten vergessen lassen. An dem überliefertem Wissen aber hat er in kindlichem Vertrauen und autoritätsvollem Glauben allzu sehr festgehalten. Die Völkerkunde im Beginn des 13. Jahrhunderts war ein Gemisch von Wahrem und Falschem, Wirklichem und Sagenhaftem. Was an Unglaublichem etwa über die Fabelmenschen, mit denen sich die mittelalterliche Phantasie besonders gern beschäftigte, überliefert und wirklich geglaubt wurde, selbst von Männern der Wissenschaft, dünkt uns heute unbegreiflich. Eine Läuterung dieser Vorstellungen und eine wesentliche Fortentwicklung des völkerkundlichen Wissens brachte erst der Mongolensturm mit all dem, was er im Gefolge hatte. Besondere Verdienste erwarben sich hier die Ostasienmissionare, wie Johann von Pian Carpine, Wilhelm

---

[1] Vgl. W. Schmidt u. W. Koppers, Völker und Kulturen. I. Gesellschaft u. Wirtschaft der Völker. Regensb. o. J. (1924) 7—10.

[2] Im Altertum haben sich um die Völkerkunde verdient gemacht oder sich mit Problemen der Völkerkunde beschäftigt Anaximander († 546 v. Chr.), Hekataeus (6. Jhdt.), Aristeas (c. 500 v. Chr.), Himilteo (5. Jhdt.), Herodot († 450 v. Chr.), Hanno (5. Jhdt.), Pytheas (c. 300 v. Chr.), Aristoteles († 322), und sein Schüler Dikaiarchos, Eratosthenes († 195 v. Chr.), Hipparch von Nicea (2. Jhdt. v. Chr.), Polybius († c. 123), Caesar († 44 v. Chr.), Strabo († 21 n. Chr.), M. Terentius Varro († 127), Tacitus († 117), Ptolemaeus († c. 150), C. Julius Solinus (3. Jhdt. n. Chr.)

[3] Es kommen vor allem in Betracht der hl. Hieronymus, Orosius, Kosmas Indopleustes (6. Jhdt.), Aethicus, der anonyme Geograph von Ravenna (7. Jhdt.), Isidor von Sevilla († 630), Beda der Ehrwürdige († 735), Paulus Diaconus, Rhabanus Maurus, der irische Mönch Dicuil (9. Jhdt.), Regino von Prüm († 967), Thietmar von Merseburg († 1018), Adam von Bremen († c. 1076), Johannes Wirciburgensis, Honorius Augustodunensis, Guido (12. Jhdt.), Wilhelm v. Conches (12. Jhdt.), Herrad v. Landsperg (12. Jhdt.)

von Rubruk,[1] dann auch der nach China reisende Marco Polo. Eine neue Welt tat sich diesen Ostfahrern und durch ihre Berichte auch dem Abendlande auf. Reiches völkerkundliches Material strömt der westlichen Christenheit zu. Manche hergebrachte Anschauungen ändern sich. Rubruk räumt z. B. mit dem Märchen vom Fabelmenschen auf. Freilich bewirkten die Entdeckungen und die Berichte über sie noch längst keine allseitige geistige Umstellung in den völkerkundlichen Anschauungen. Noch lange sollten die neuen Erkenntnisse mit den alten Ansichten kämpfen. Nur ganz wenige erleuchtete Geister haben vollen Nutzen aus den Entdeckungen gezogen.

Thomas scheint noch unter dem Einfluß überlieferter Anschauungen zu stehen.[2] Doch ist er im ganzen sehr zurückhaltend und vorsichtig. Vom Fabelmenschen spricht er nicht mehr. Es ist dies wieder ein Zeichen der Selbständigkeit seines Denkens. Merkwürdig ist der „Versuch einer Psychologie der Naturvölker",[3] der uns bei ihm als erstem entgegentritt und uns hier vom missionstheoretischen Standpunkt interessiert. „Les primitifs, dont la psychologie n' est pas encore achevée, attiraient déjà l' attention de St. Thomas."[4] Ob er wohl die Reiseberichte der Missionare gekannt, benützt und dadurch zu seinen völkerpsychologischen Erörterungen angeregt worden ist? Jedenfalls offenbart er hier wie sonst öfters seinen „Sinn für das Tatsächliche".[5] Er klassifiziert die vor- und außerchristliche Menschheit in zwei Gruppen: Judaei et Gentiles. Letztere sind entweder Griechen oder Barbaren.[6] Die Griechen haben infolge der Wirksamkeit des Orpheus[7] als die ersten das Barbarentum überwunden und sind kulturell am meisten fortgeschritten. Sie erfanden die Gesetze. Daher werden alle Völker, die sich von wahrhaft menschlichen Gesetzen bestimmen lassen, Griechen genannt.[8] Eine eingehende Begriffsbestimmung des Barbarentums findet sich im Kommentar zur Politik. Die einen nennen den einen Barbaren, der ihre Sprache nicht versteht.[9] Andere sehen das Kennzeichen des Barbarentums im Mangel einer „Schriftsprache in der Volksmundart". Wieder andere bezeichnen jeden Nicht-Lateiner als Naturmenschen.[10] Thomas lehnt diese Ansichten mit Bezugnahme auf Isidor, der unter den Barbaren eine bestimmte Nation versteht, ab bezw. er entnimmt ihnen den tiefen Wahrheitskern. Er unterscheidet im Anschluß an Aristoteles zwischen Barbaren im

[1] Von seinem Eindruck beim Eintritt in das Land der Tataren schreibt Rubruk: „Inter quos cum intravi, visum fuit mihi recte quod ingrederer quoddam aliud saeculum, quorum vitam et morem vobis describo, prout possum" in Recueil de voyages et de mémoires publié par la Société de Géographie. IV Paris 1839, 220.

[2] Vgl. c. G. I, 6.

[3] M. Grabmann, Gegenwartswert 36.

[4] S. Deploige, Le conflit de la morale et de la sociologie. Paris. s. a. (1923) 295.

[5] M. Grabmann, Gegenwartswert 76.

[6] i. Rom. I. 5.

[7] Vgl. i. d. An. I. 12; i. Rom. I. 6.

[8] i. Rom. I. 5.

[9] Vgl. I Cor. 14, 11.

[10] i. I. Cor. XIV. 2.

eigentlichen und uneigentlichen Sinne. Nur die letzteren kommen hier in Betracht. Erkenntlich sind die eigentlichen Barbaren an zwei Merkmalen, nämlich daran, daß sie keine vernunftgemäßen bürgerlichen Gesetze haben[1] — gemeint sind hier die geschriebenen Gesetze[2], — und dann daran, daß sie der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Betriebes ermangeln.[3] Das spezifisch Menschliche ist ihnen fremd, d. h. sie lassen sich in ihrem persönlichen und gemeinschaftlichen Leben nicht von der Vernunft leiten. Die Barbaren sind von Natur aus Sklaven.[4] Zu ihnen gehören die „homines bestiales et solitarii",[5] die „irrationales et quasi brutales".[6] Das körperliche Leben überwiegt das geistige,[7] und die sinnliche Seite ist stärker entwickelt als die vernünftige.[8] Die Barbaren haben sehr wenig Vernunft.[9] Unter den Barbaren gibt es alleinstehende, ungesellige Menschen, die in ganz unzugänglichen Gegenden an den Grenzen der Erde wohnen.[10] Der Sinn für die Gemeinschaft fehlt den Barbaren mehr oder weniger.[11] Thomas gibt hier einem Gedanken Ausdruck, dem wir später wieder begegnen werden, nämlich dem, daß die Naturmenschen deswegen auf so tiefer Stufe stehen geblieben sind, weil ihnen das Leben in und mit der Gemeinschaft, der Trägerin und Beförderin allen Fortschrittes und aller kulturellen Entwicklung, mangelte. Bei Thomas erscheint der barbarische Zustand deutlich als eine Entartung.[12] Die Naturmenschen sind aber nach seiner Auffassung wahre Menschen mit allen menschlichen Fähigkeiten und Anlagen. Aus seinen Bemerkungen werden sich später wichtige Folgerungen ergeben bezüglich der Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis, Bekehrbarkeit, Kulturfähigkeit usw. der Heiden.

---

[1] i. Eth. VII. 1; i. Polit. I. 1; i. I. Cor. XIV. 2: „ . . . barbari proprie dicuntur illi, qui in virtute corporis vigent, in virtute rationis deficiunt, et sunt quasi extra leges et sine regimine juris."

[2] S. Th. I. II. 90. 4 ad 3.

[3] i. Rom. I. 5; i. Pol. I. 1: „Barbaries convenienter hoc signo declaratur, quod homines vel non utuntur legibus vel irrationabilibus et similiter quod apud aliquas gentes non sunt exercitia literarum."

[4] i. Col. III. 2; i. Polit. I. 1.

[5] i. l. de An. I. 12.

[6] i. Col. III. 2; i. Job. XXX. 1; S. c. G. I. 6.

[7] i. I, Cor. XIV. 2.

[8] Vgl. i. Eth. VII. 5.

[9] i. Polit. I. 4; i. Eth. VII. 5.

[10] i. Eth. VII. 7; i. Job. XXVIII. 1.

[11] Vgl. i. Job XXVIII. 1; i. l. de An. I. 2.

[12] W. Schmidt sieht in den Naturvölkern Vorstufen zu den Kulturvölkern, „Reste der älteren Entwicklungsphase der Geschichte des Menschengeschlechts selbst.... Die große Masse der Naturvölker sind keine Entartungsprodukte, sondern Stagnationen von älteren Entwicklungsstufen der Menschheit". Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes. i. Esser-Mausbach I. 517.

§ 3. Thomas von Aquin und die Neuentdeckung des gesamten aristotelischen Schrifttums.

In den bisherigen Ausführungen wurde versucht, einigermaßen den Einfluß abzuschätzen, den die Heidenmission sowie das Bekanntwerden mit neuen Welten und Völkern auf den Aquinaten ausgeübt haben mag. Wir dürfen hier aber nicht vergessen, auch hinzuweisen auf die Entdeckung einer geistigen Welt, die den denkbar größten Einfluß auf die Stellungnahme des hl. Lehrers zum Heidentum ausgeübt hat. Ich meine die Neuentdeckung des gesamten aristotelischen Schrifttums.

Jahrhunderte lang war das christliche Abendland nur mit wenigen Schriften des Stagiriten bekannt gewesen, und diese Schriften waren nicht einmal die wichtigsten. Ein Umschwung vollzog sich erst im 12. und 13. Jahrhundert. Auf zwei Wegen kamen die Hauptwerke des Aristoteles ins Abendland, der eine führte über Spanien, der andere über Byzanz. Jn Toledo wurden auf Anregung des Erzbischofs Raymund in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Hauptwerke des Stagiriten und seiner arabischen Kommentatoren ins Lateinische übersetzt. Wir verdanken diese Uebersetzungen vor allem Dominikus Gundissalinus, Johann Hispalensis. Zu ihnen kamen später Gerhard von Cremona und Michael Scotus. Weil ihre Uebersetzungen unmittelbar aus dem Arabischen und nur mittelbar aus dem Griechischen flossen, waren sie vielfach fehlerhaft und von arabisch-jüdischer Denkweise verfälscht. Es war dies ein Umstand, der die kirchlichen Verbote des Aristoteles erklärlich machte, zugleich aber auch das Verlangen nach neueren, besseren und direkten Uebersetzungen weckte. Der hl. Thomas hat sich mit Erfolg um solche unmittelbare und fehlerlose Uebersetzungen bemüht. Auf seine Anregung hin übertrug Wilhelm von Moerbeke, „der philologische Berater und Mitarbeiter des Thomas von Aquin“,[1] den Urtext der aristotelischen Werke, den man von Konstantinopel bekam, in die gelehrte Sprache des Abendlandes. Das gesamte Schrifttum des großen heidnischen Denkers lag plötzlich vor den Augen der wissenschaftlichen Welt. Zum erstenmal seit Beginn der christlichen Aera trat Aristoteles in das volle Licht der Geschichte. „Aristoteles ist ein unermeßlicher Geist. Nichts ist so groß, und nichts ist so klein, das er nicht beobachtete, nicht ergründete, und kaum hat sich wieder in irgend Einem die Richtung auf die unendliche Masse des Einzelnen und die entgegengesetzte auf den diese Masse beherrschenden Gedanken so durchdrungen, wie in ihm.“ So einer der besten Kenner des Aristoteles.[2]

Was Wunder, wenn die Neuentdeckung des Aristoteles zu einem

[1] Ueberweg-Baumgartner, 408. Bezüglich der lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jhdts. vgl. M. Grabmann, Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Uebersetzungen des XIII. Jhdts. (mit Lit.). in: Bäumckers „Beiträgen“ XVII 5—6. Münster i. W. 1916.

[2] A. Trendelenburg, Kleine Schriften. II. Lpz. 1871, 254.

wahren Lebenselement für die Geister wurde. „Es ist von höchstem Interesse, die Wirkungen zu beobachten, welche diese plötzliche Bereicherung des wissenschaftlichen Besitzes in den maßgebenden literarischen Kreisen des christlichen Europa hervorrief.“ [1] Wieder einmal prallen hier heidnische Wahrheitslehre und christlicher Glaube aufeinander, um sich zu messen. „Wie sich die christliche Religion und die griechische Philosophie, oder daß ich besser sage: die griechische Kultur gefunden und mit welchen Augen sie sich betrachtet haben in dem Momente, als eine der anderen zuerst aufleuchtete, wie sie dann ihre Schätze verglichen haben und Einiges in doppeltem Lichte strahlte, Anderes aber erlosch, — das ist ein Schauspiel, das zurückzurufen der Betrachtende nie müde werden kann.“ [2] Es gilt das auch von dieser Periode der Auseinandersetzung heidnischer Philosophie und Kultur mit dem Christentum. Die alten Probleme, die zur Väterzeit eine brennende Tagesfrage gewesen, tauchen erneut auf. Es breitete sich vor der christlichen Welt eine Fülle von Wissen aus, eine Philosophie, die mit der Vielseitigkeit des Inhalts und der Tiefe des Gedankens größte Geschlossenheit, vollendete Methode und Gliederung verband. Und diese Weisheit war die Schöpfung eines Heiden, und zwar eines Heiden, dem die Väter in der überwiegenden Mehrzahl feindlich oder kühl gegenüber gestanden. Wie sich zu Aristoteles stellen? Wie zu heidnischer Wissenschaft? Durfte man unbeschadet der eigenen Ueberzeugung und ohne Gefahr des Glaubenslebens sich mit dieser heidnischen Wissenschaft beschäftigen? Kam das rege Interesse für Aristoteles nicht einer Geringschätzung der christlichen, übernatürlichen Geheimnislehre gleich? Es galt, Stellung zu Aristoteles und seiner Philosophie zu nehmen. Nicht ohne weiteres sollte dem Stagiriten der Sieg zufallen. Wir wissen aus der Geschichte der Philosophie, welch entschiedener Widerstand sich ihm mancherorts entgegenstellte. Was eine günstige Stellungnahme erschwerte, war eben der Umstand, daß diese Philosophie von einem Heiden stammte. Daher erklärt sich nicht zuletzt der große Kampf zwischen der aristotelisch-thomistischen und augustinischen Richtung an der Pariser Universität und überhaupt in Europa. [3] Manche wollten die Verdrängung des großen christlichen Augustinus durch einen Heiden unter keinen Umständen zugeben. Sie erblickten in

[1] Endres, Thomas v. Aquin 13. Ueber den Einfluß des Aristotelismus auf die Scholastik vgl. A. Chollet, Aristotelisme de la Scolastique. Dict. de théol. cath. I. 2 (1909) 1869—1887; S. Talamo, L'aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia. [3] Siena 1900; Ueberweg-Baumgartner, 459 ff., hier auch weitere Literaturangaben 151* ff., 91* f.

[2] A. Harnack, Sokrates und die alte Kirche. Rede beim Antritt des Rectorates gehalten am 15. Okt. 1900. Berlin 1900. 1.

[3] Vgl. F. Ehrle, Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik. II. Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jhdts. Archiv für Literatur u. Kirchengesch. des Mittelalters. 5 (1889) 603—635. Derselbe, L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del sec. XIII. Ulteriori discussioni e materiali. Xenia Thomistica. III, 517—588; weitere Literatur s. Ueberweg-Baumgartner, 91* f.

dem Aufkommen der aristotelischen Denkweise eine Gefahr für die Reinheit der christlichen Wahrheit. Ihre christlichen Gefühle waren durch diese heidnische Wissenschaft verletzt. Sie hielten es für ihre Pflicht, derselben entgegenzutreten. Die aristotelische Wissenschaft erschien „wie eine Herausforderung des alten Heidentums und des mit ihm verbündeten Mohammedanismus an das am Christentum orientierte Denken und an den christlichen Glauben". [1]

Thomas hat in diesem Kampfe neben Albert dem Großen, dem „Bannerträger des Aristotelismus", eine bedeutsame Rolle gespielt. Er ist mitten im Kampfe gestanden. Er war der Mann, gegen den die Anhänger des überlieferten Augustinismus Sturm liefen. Zum Segen der Kirche und ihrer Wissenschaft hat Thomas diesen Kampf durchgefochten. Vermöge seines überlegenen Geistes hat er den Sieg errungen und seine Aufgabe glänzend gelöst. [2]

Thomas war es beschieden, in den großen Zeitfragen Wegweiser und Führer zu werden. Er hat klare und deutliche Antwort gegeben auf all die Fragen, die mit der Entdeckung des Aristoteles wieder auflebten, Antworten, die auch in unseren Tagen noch maßgebend sind für die Stellung gläubiger Wissenschaft zu heidnischer Philosophie.

Es ist die Kenntnis der Entdeckung des Aristoteles und der sich daran knüpfenden Streitigkeiten für uns von größter Wichtigkeit. Denn zum ersten war die aristotelische Philosophie und der durch ihre Entdeckung gezeitigte Kampf für den hl. Lehrer des öfteren Veranlassung, sich auf Erörterungen einzulassen, die in unsere Untersuchung gehören. Wenn Fragen an uns herantreten wie etwa die der Tragweite und des Wertes der natürlichen Erkenntnis, dann begreifen wir jetzt besser, warum Thomas gerade diese Fragen so gründlich behandelt hat. Zum zweiten wurde Thomas durch Aristoteles in einem solchen Maße mit heidnischen Denkern, heidnischen Sitten und Anschauungen bekannt, wie es seinen Vorgängern im christlichen Abendland nicht möglich war. Diese Bekanntschaft mit Aristoteles und die umfassende Kenntnis des Heidentums macht das Urteil des hl. Lehrers über das Heidentum dem der früheren christlichen Denker und Theologen überlegen. Wir müssen seinen Urteilen größten Wert zuerkennen, weil es Urteile sind, die von reifer Sachkenntnis getragen sind. Und noch von einem anderen Gesichtspunkt aus ist es gut, sich der Neuentdeckung des Aristoteles zu erinnern. Die genaue Kenntnis des Stagiriten ist von großer Wirkung auf das innere Verhältnis des hl. Thomas zu diesem Manne und damit auf seine Beurteilung und Bewertung des Heidentums überhaupt gewesen. Man denke etwa an seine Auffassung und Würdigung des heidnischen Wahrheitsforschens und seiner Ergebnisse.

---

[1] Endres, Thomas von Aquin 14.

[2] Thomas' Stellung zur Philosophie des Aristoteles wird neuerdings behandelt von O. Mazzella, S. Tommaso e la Filosofia di Aristotele. in: Acta Hebdomadae Thomisticae. Romae 1924, 29—54.

§ 4. Quellen der thomistischen Darstellung des Heidentums. Fundorte.

I. Für das Verständnis und die Bewertung der Stellungnahme des hl. Thomas zu den vorliegenden Problemen ist die Kenntnis der von ihm benützten Quellen unentbehrlich. Es fehlt dem hl. Lehrer die persönliche Bekanntschaft und Berührung mit dem Heidentum, wie es lebt und sich auswirkt. Dadurch verliert seine Darstellung jene Frische und Lebendigkeit, wie sie uns etwa aus den Werken des hl. Augustinus entgegenspricht. Man muß dieses Fehlen eigener persönlicher Erfahrung als einen Mangel bezeichnen, aber auch als einen Vorteil. Denn es kommt der ruhigen sachlichen Beurteilung zugute. Außerdem wird der genannte Nachteil reichlich aufgewogen durch eine außerordentlich reiche, umfassende und eindringende mittelbare Bekanntschaft mit dem Heidentum. Thomas bekundet eine ausgezeichnete Vertrautheit mit heidnischem Denken und eine große Belesenheit in den Schriften der Antike. Freilich, die heutigen Hilfsmittel standen ihm nicht zur Verfügung. Seine Kenntnisse über das Heidentum sind darum begrenzt, aber immer noch umfangreich genug. Tief und nachhaltig ist Thomas beeinflußt von Aristoteles. Davon legen die zahlreichen Kommentare Zeugnis ab. Aristoteles' Schrifttum hat der Aquinate eingehend studiert, allseitig durchforscht und vielfach verwertet. Aus Aristoteles' Schriften schöpft darum Thomas mit in erster Linie seine Kenntnisse heidnischen Denkens und Lebens. Die Ethik des Stagiriten bot ihm eine unerschöpfliche Fundgrube von Beobachtungen für das Verständnis und die Darstellung heidnischer Sittlichkeit, Götter- und Güterlehre. Aehnliches gilt von den anderen aristotelischen Werken. Verwertet sind vor allem die Physik, Metereologie, Metaphysik, Politik, De anima, De coelo et mundo.[1] Durch Aristoteles wurde Thomas auch eingeführt in die Lehren einer ganzen Reihe anderer heidnischer Philosophen. Dem Stagiriten verdankte er zum großen Teil sein Wissen über die Sitten, Anschauungen, Gebräuche vieler heidnischer Völker und Staaten.

Immer wieder begegnen uns Auseinandersetzungen mit platonischen und neuplatonischen Ansichten. Sehr oft wird Plato, seltener Proklus, Porphyrius, Theophrast und Ammonius zitiert. Eine Reihe Zitate oder Angaben stammen unmittelbar oder mittelbar aus Ptolemäus, Hermes Trismegistus, Makrobius, Andronikus, Maximus Valerius, Euklid, Galen u. a., ferner aus Virgil, Cicero, Caesar, Seneca, Terenz und Horaz. Die genaue Durchsicht aller thomistischen Werke führt zu dem Ergebnis, daß Thomas mit einer ganzen Reihe heidnischer Denker und Dichter, Weiser und Gelehrter,

[1] Ueber die Quellen der Scholastik überhaupt vgl. Ueberweg-Baumgartner, 200—207; Literatur ebendort 102* f. Ueber die von Thomas benutzten und verwerteten heidnischen Autoren vgl. M. Grabmann, Les commentaires de S. Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote. in Ann. de l'Jnst. Sup. de Phil. 3 (1914) [229—282] 254 ss.; Ders., Thomas v. Aquin, 44 f.

Staatsmänner und Künstler bekannt war. Es würde zu weit gehen, alle Namen hier anzuführen. Diese für die damalige Zeit erstaunlich große Kenntnis heidnischen Schrifttums und heidnischer Persönlichkeiten läßt uns von Thomas eine gerechte Beurteilung heidnischen Wesens erwarten, umso mehr, als Thomas vielfach in der Lage war, sein Wissen aus besseren und ungetrübteren literarischen Quellen zu schöpfen als die Vorzeit.

Stark und wesentlich beeinflußt in seiner Darstellung des Heidentums ist der hl. Lehrer durch die Väter. In erster Linie kommt hier der hl. Augustin in Betracht. Namentlich hat sich Thomas durch das augustinische Werk „De civitate Dei" in seiner Beurteilung und Darstellung des Heidentums bestimmen lassen. Besonders oft wurde es herangezogen für die Darstellung des Polytheismus und Götzendienstes. Viele Zitate sind entnommen den Schriften „De vera religione", „De doctrina christiana", „De sermone Domini", „Contra Faustum" u. a. Weiterhin lehnt sich der hl. Lehrer vielfach an Hieronymus an. Weniger Bedeutung haben für ihn Chrysostomus, Isidor, Beda, Rhabanus Maurus, Remigius und die Glosse. Noch manche Namen ließen sich nennen. Thomas hat gewißlich nicht selbst all die Werke und Schrifterklärungen der genannten Gottesgelehrten gelesen. Viele Zitate wird er wohl den Summen und Vätersammlungen entnommen haben.[1] Eine Vergleichung der Catena aurea mit den andern thomistischen Schriften ergibt, daß Thomas in den letzteren die Ansichten seiner Vorlagen wiedergibt, ohne ausdrücklich zu zitieren. Bisweilen ist diese Wiedergabe fast wörtlich. Trotz seiner Abhängigkeit von den Vätern hat sich Thomas doch in manchen Fragen ein selbständiges Urteil bewahrt.

Maßgebender Führer und Lehrer blieb für Thomas doch zuletzt die hl. Schrift. Sie hat am nachdrücklichsten auf sein Urteil über die Wahrheitserkenntnis und Sittlichkeit der Heiden abgefärbt. Das Alte und Neue Testament bot ihm eine Fülle von Bemerkungen und Anregungen. Hier erschloß sich ihm ein reicher Born an Wissen und Gedanken. Immer wieder wird die Bibel angerufen, wenn es gilt, Ansichten über heidnisches Leben und Denken zu begründen. Als Materiallieferanten dienten dem Aquinaten vorzüglich Sap., Is., Jer., Mkk., Ps., Gn., Job, vom Neuen Testament in erster Linie die Paulinen und die Apostelgeschichte. Meister, Führer und Autorität war ihm besonders der große Heidenapostel, St. Paulus, und die wichtigste Quelle für ihn der Römerbrief des hl. Völkerapostels.

Aber Thomas hat nicht nur schriftliche Quellen benützt. Es zeugt von seiner Beobachtungsgabe und von seinem Wirklichkeitssinn, wenn er auch Bezug nimmt auf heidnische Ueberreste, wie z. B. heidnische Tempel, Gebräuche.[2]

Ob er auch zeitgenössische Quellen verwertet, ob er die

[1] „Ueber Väterzitate bei den Scholastikern" schrieb P. Minges. Regsb. 1923.

[2] Vgl. IV. Sent. d. 38. q. 1 a. 1.

schriftlichen Berichte der Missionare seiner Zeit gelesen und aus ihren mündlichen Erzählungen Nutzen gezogen hat, läßt sich nicht feststellen, erscheint aber bei der Erwägung einzelner Bemerkungen als nicht unwahrscheinlich.[1]

Wir sehen, der Umfang der von Thomas verwerteten Quellen ist groß. „Die Denkresultate der vorangegangenen Jahrhunderte sind vor ihm versammelt."[2] Thomas schaltet und waltet in seinen Ausführungen über das Heidentum mit einem reichen Erbe an Wissen. Es gehören die von ihm benützten Quellen sowohl der heidnischen Welt als dem Christentum wie auch verschiedenen Völkern an. Also konnte er wohl ein abwägendes, gediegenes und gerechtes Urteil über heidnisches Streben und Mühen, Können und Vermögen, Denken und Tun fällen.

II. In welchen Werken des hl. Thomas findet sich nun das meiste Material für unsere Darstellung des Verhältnisses der Heiden zur Natur und Uebernatur? Unter den Fundorten sind in erster Linie zu nennen die Kommentare zu den paulinischen Briefen, namentlich zum Römerbrief. Doch enthalten auch die andern Schriftkommentare reichlichen Stoff. Die Erklärung der aristotelischen Schriften bot Thomas öfters Gelegenheit sich über das Heidentum zu äußern. In seinen Opuscula, Quaestiones disputatae und quodlibetales finden sich viele Bemerkungen zerstreut. Systematisch werden manche Fragen behandelt im Sentenzenkommentar, in der Summa contra Gentiles und Summa Theologiae. Die Catena aurea oder Expositio continua zu den Evangelien bietet in reichster Fülle jene von Thomas verwerteten Bausteine, die er der Väterliteratur entnommen hat.

§ 5. Die Stellung des hl. Thomas zum Heidentum.

Die Ehre Gottes schwebte dem hl. Thomas bei seinen mühsamen Studien und Forschungen als letztes Ziel vor Augen. Ihm waren die anderen Zwecke untergeordnet: Erkenntnis der Wahrheit, Ruhe und Freude in ihrem Besitz. Doch erscheinen die seelsorglichen Gesichtspunkte nicht ausgeschaltet. Im Gegenteil, als würdigem Sohn des hl. Dominikus galt das Mühen und Sehnen des Aquinaten auch dem Siege der Wahrheit in der ganzen Welt und in allen Herzen.[3]

Wie setzt sich nun der hl. Lehrer mit dem Heidentum auseinander? Sachlich und gründlich, aber doch ruhig und milde, im Gegensatz zu der vielfach üblichen, leidenschaftlichen Kampfesweise früherer Gegner der Heidentums. Es liegt das zum Teil daran, daß

---

[1] Vgl. i. Joh. I. 4.

[2] Morgott, Geist und Natur im Menschen, 3.

[3] Vgl. das schöne Wort: „Die größte Wohltat, die man jemand erweisen kann, besteht darin, daß man jemand vom Irrtum zur Wahrheit führt." Q. d. de ver. II. 2, bei Grabmann, Die Bewertung der profanen Studien bei Thomas v. A. in: Philos. Jahrb. der Görresgesellsch. 37 (1924) [311—258] 318.

Thomas sich nicht in erster Linie und direkt an die Heiden, sondern an die Christen wendet, um dieselben über das Heidentum zu belehren. Außerdem wirkte der Umstand günstig, daß er nicht in persönlicher Opposition gegen das Heidentum stand und darum nicht von vornherein in eine bestimmte Linie gedrängt wurde. Er hatte die nötige Distanz, um objektiv urteilen zu können. Im Grunde ist aber doch die irenische Natur des Schülers von Montecassino Ursache für jene Leidenschaftslosigkeit.[1] Wie herrlich kommt die Milde, das Mitleid und das grundgütige Wesen des hl. Lehrers allen Irrenden, auch den Heiden gegenüber, in einem Gedanken zum Ausdruck, der wie selten ein anderer Einblick in seine Seele gestattet und der besagt, daß wir allen denen, die uns in der Erforschung der Wahrheit unterstützt haben, und zu diesen gehören auch die Irrenden, Dank wissen sollten.[2] Ein Verdammen, Verlachen und Verspotten des Irrenden war für Thomas unmöglich, ebenso wie eine Verurteilung des Gegners ohne Anhörung und eindringliche Kenntnis seiner Auffassung. Apodiktische Ablehnung der gegnerischen Ansichten und Behauptungen der eigenen Lehren ohne gründliche Beweisführung[3] lagen ihm fern wie alle Gewaltmethoden gegenüber jenen Ungläubigen, die noch nie den wahren Glauben angenommen hatten.[4] Die Geister lassen sich nicht zwingen und unterdrücken. Dessen ist sich Thomas stets bewußt gewesen. Sein Wille ist nicht, die Gegner sklavisch zu knechten. Er trachtet allzeit darnach, die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen und so zu gewinnen. Man denke nur an seine Bekämpfung der Araber durch die aristotelische Lehre. So erklären sich auch zum Teil seine Bemühungen um die Feststellung des aristotelischen Originaltextes. Thomas ist gleichsam bemüht, einem jeden Gegner die Muttersprache seines Geistes abzulauschen, in dieser Muttersprache mit ihm zu reden, um ihm desto leichter verständlich zu werden.[5] Er sucht in allen

---

[1] Ueber den Frieden und die Ruhe als „Grundzug im Seelen- und Charakterbild des hl. Thomas" schreibt M. Grabmann in seinem vortrefflichen Büchlein „Das Seelenleben des hl. Thomas v. A. nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt". Bd. VII der Sammlung: Der kathol. Gedanke. München, 1924, 75—100.

[2] 1. Metaph. II, 1.

[3] Vgl. S. Th. I. 68. 1.; vgl. S. c. G. I. 2.

[4] Vgl. S. Th. II. II. 10. 8. Thomas hielt „nur die Treue im Glauben ... für Pflicht, und demgemäß war gegen Häretiker, aber nicht gegen Heiden und Juden Gewaltanwendung erlaubt". A. Bigelmair, Die altchristliche u. mittelalt. Mission im Vergleich mit der gegenwärtigen, in: Missionswiss. Kursus i. Köln f. d. deutschen Klerus vom 5.—7. Sept. 1916. Vorträge und Referate nebst Bericht herausgegeben v. J. Schmidlin, Münster i. W. 1916, 79. Gewalt darf man gegen die Heiden nach Thomas nur anwenden, „ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus", nicht aber, um sie zum Glauben zu zwingen. S. Th. I. 10. 8. c. u. ad 1. Vgl. noch S. Th. I. 10. 10 u. 12.

[5] Daß die Scholastiker, vor allem Thomas, in sehr ernster und gründlicher Weise die arabische Wissenschaft studiert haben, wird auch heute noch anerkannt. Max Horten sagt: „Daß die Schulung in der christlichen Scholastik die beste Vorbereitung im Verständnis der islamischen Philo-

Lehrsystemen die christlichen Wahrheitselemente aufzudecken, um an ihnen das volle Licht der Wahrheit im Herzen des Irrenden zu entzünden.[1] Der hl. Lehrer möchte keinem eine Meinung oder einen Glauben aufdrängen, ohne ihn innerlich überzeugt zu haben. Es offenbart sich in diesem Streben des hl. Thomas die hohe Auffassung, die er vom christlichen Lehrberuf und Missionsapostolat hat, und ein feines Verständnis für das, worum es sich im Wesen bei der Verkündigung des Evangeliums und der Bekehrung des Menschen handelt. Nicht um den Leib geht es, nicht um das Gefühl oder ähnliches, sondern um den Geist, den Verstand und Willen. Für Thomas ist die Mission nicht so sehr das Werk äußeren Arbeitens und umfassender Organisation, sondern das Werk tiefen und stillen, geistigen und innerlichen Wirkens.[2] Darum zielt auch sein Streben auf ein gründliches Verständnis der gegnerischen Anschauungen ab, hierzu erscheint ihm erforderlich, daß man die Voraussetzungen der Irrtümer aufdeckt. Der hl. Thomas weiß ganz gut, daß mit Behauptungen allein nichts auszurichten ist. Es heißt zuerst einen gemeinsamen Boden mit dem Gegner finden.[3] Daß gerade ihm im Gegensatz zu den Vätern in dieser Beziehung große Schwierigkeiten entgegenstehen, des ist sich Thomas wohl bewußt.[4] Dieses Geständnis beweist wiederum das oben Gesagte. Der Aquinate will nicht aburteilen, sondern durch sachliche Gründe eindringlich wirken,[5] nicht blenden, sondern überzeugen, nicht abstoßen, sondern gewinnen, nicht verletzen, sondern retten. Er wird nie unsachlich und bitter polemisch. Man muß sich in die Werke des hl. Thomas öfter versenken, um das Bangen um die Heidenwelt und das Mitleid mit ihrem Schicksal zu verspüren.[6]

---

sophie ist, dürfte nicht mehr zweifelhaft bleiben. Ich hoffe demnächst an Schriften Gazali's und Quschairi's 1074 † zu zeigen, daß ernst gewillte Forscher, denen die scholastische Schulung nicht zur Verfügung stand, die philosophischen Texte, um die sie sich eifrigst bemühten, einfach nicht verstanden haben, eine lehrreiche Tatsache der Geschichte unserer modernen Geisteskultur." Die Bedeutung des islam. Orients. Hochland 22 (1924/25) 549 Anm.

[1] Vgl. S. c. G. II. 61; De rationibus fidei VII; VIII.

[2] Vgl. S. Th. I. 10. 8: „ ... infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Judaei; et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant, quia credere voluntatis est". Vgl. ib. ad 1; 12.

[3] „Frustra enim videtur auctoritates inducere contra eos, qui auctoritatem non accipiunt." De rationibus fidei, I. Vgl. S. c. G. I. 2 u. 9. Mit Rücksicht auf die Ungläubigen geht der Aquinate in den drei ersten Büchern der S. c. G. rein philosophisch vor. Vgl. S. c. G. IV. 1.

[4] Vgl. S. c. G. I. 2.

[5] Wie gewissenhaft der hl. Thomas in seinen Auseinandersetzungen mit den Ungläubigen vorgeht, in ehrfürchtiger Haltung vor den Glaubenswahrheiten und zugleich in verständnisvollem Einfühlen in heidnische Denkart, zeigt S. c. G. I. 9. Er wägt und prüft sorglich seine Beweisführungen, „quia ipsa rationum insufficientia eos (sc. Gentiles) magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire."

[6] Vgl. diesbezüglich besonders S. Th. I. 10. 7 u. 8, in letzterem Artikel vorzüglich ad 5, dann a. 9, 10 u. 11 II. II. 182. 2; 188. 5 u. 6.; Q. d. de ver. II. 2.

Nicht minder sympathisch und freundlich berührt uns die Art und Weise, wie Thomas das Heidentum beurteilt. Seine Ausführungen über die heidnische Weisheit und Sittlichkeit beweisen, daß er mehr darauf ausgegangen ist, in allen Geistern und Herzen das Göttliche, Wahre und Gute zu finden und sich an ihm zu freuen, als Irrtum und Niedrigkeit aufzudecken und an den Pranger zu stellen.[1] Es ist dies ein wahrhaft großer Zug seiner Seele.

Unsere Missionare können von ihm lernen innere Teilnahme am Los der Ungläubigen, Sachlichkeit in der Auseinandersetzung und Darlegung der christlichen Wahrheiten „mit dem Aufgebot der höchsten Geistesanstrengung" unter Zurückdrängung jeder Polemik. Deren unerläßliche Voraussetzung aber ist eine gründliche Erforschung des heidnischen Glaubens und Lebens und feine Einfühlung in die heidnische Denkweise. Es kann für unsere Mission und unsere Missionare nur von Segen sein, wenn ihnen die ganze große Gewissenhaftigkeit eignet, die Thomas durch die Art und Weise seiner geistigen Auseinandersetzung mit dem Heidentum kundgibt, und wenn sie jene große Milde im Urteil und in den Anforderungen erwerben, wie sie aus den Ausführungen des hl. Lehrers hervorleuchtet.

Eine Beobachtung drängte sich mir bei Lesung der Schriften des hl. Thomas auf: seine Verwertung und Hochschätzung des empirischen Materials bei der Behandlung unserer Fragen. Mag man sonst zur Stellung des hl. Thomas zur Erfahrung denken, wie man will. Eines ist sicher, seine Urteile über das Heidentum sind nicht rein aprioristischer Natur, sie fußen auf der Kenntnis des wirklichen heidnischen Denkens und Lebens. Die Aeußerungen des hl. Lehrers sind an den Tatsachen orientiert und in ihnen begründet.

Endlich noch die Frage über die Selbständigkeit des hl. Thomas bei der Behandlung unserer Probleme. Ist er in seinen Urteilen original oder gibt er nur die Ansichten der Väter und Theologen wieder? Vor nicht langer Zeit schrieb Durantel: „La doctrine de S. Thomas n' a pas presque rien d' original, ou plus exactement, ce qui est original en elle c' est l' ensemble, la synthèse qu' il a su faire de doctrines antérieures le plus souvent divergentes."[2] Hinsichtlich der Behandlung unserer Fragen trifft diese Behauptung jedenfalls nicht allseitig zu. Thomas ist selbständig. Man denke nur an seine glückliche Lösung des alten Problems von der natürlichen Gerechtigkeit der Heiden, an die klare Scheidung des Natürlichen und Uebernatürlichen, die gerade für unsere Fragen von so entscheidender Bedeutung ist.

---

[1] Bezeichnend ist diesbezüglich unter anderem seine Ansicht über die heidnischen guten Werke und seine Wertschätzung heidnischer Weisheit, nicht zuletzt auch seine milde Beurteilung der Heiden hinsichtlich ihres Unglaubens, soweit er negativ ist. Vgl. S. Th. II II. 10. 6.

[2] J. Durantel, Le retour à Dieu par intelligence et la volonté dans la philosophie de S. Thomas. Paris 1918, V.

§ 6. Vorbegriffe: „Heiden" — „Natur" und „Uebernatur".

I. Wir finden bei Thomas keinen Terminus, der unserem Worte „Heiden" vollkommen gleichsinnig wäre.[1] Weder „Gentes", „Gentiles" noch „Pagani" noch „Infideles bedeuten bei Thomas dasselbe wie bei uns das Wort „Heiden". Gentes wird im gleichen Sinne wie Gentiles gebraucht. Die Gentiles leiten sich von Noe her und sind ursprünglich gläubig gewesen. Aus ihnen gingen die Juden hervor. Seit Abraham datiert die religiöse Trennung der Menschen und damit die Unterscheidung derselben in Gentiles und Juden. Ursache dieser Trennung und Unterscheidungsmerkmal war die Verschiedenheit im Glauben, in der Religion und im Kultus. Drei Vorzüge der Juden fehlen den Gentiles, nämlich divinus cultus, privilegium dilectionis und libertatis a peccato originali.[2] Die Gegenüberstellung Gentiles — Juden wird stereotyp.[3] Für Thomas besagt das gleiche: Beschnittene und Unbeschnittene.[4] Gentiles sind die Nichtjuden, also die Griechen und Barbaren.[5] Auch die Mohammedaner werden zu ihnen gezählt. Im übrigen deckt sich „Gentiles" durchweg mit unserem Begriff „Heiden".[6] Oft steht es auch für „Heidenchristen"[7] oder für „Völker" überhaupt. Um manche Stellen nicht mißzuverstehen, haben wir also genau darauf zu achten, in welcher Bedeutung Thomas das Wort „Gentiles" gebraucht.[8]

Zu den Ungläubigen[9] gehören nach Thomas die Ketzer, Juden und Heiden.[10] Gewöhnlich wird „infidelis" für den Ungläubigen schlechthin, für den nichtgetauften Heiden gebraucht.[11]

---

[1] Ueber den Begriff „Heide" findet man Näheres bei J. Zeiller, Paganus. Etude de terminologie historique. Collect. Friburg. Fribourg en Suisse 1917; Hergenröther-Kirsch, Kirchengeschichte I⁴ 333 Anm. 1; Buchberger, Kirchl. Handlexikon I, 1877; Herzog-Hauck, Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche VII (1899) 543—545 (B. Lindner).

[2] i. Rom. IX. 5.

[3] Z. B. i. Rom. I. 6.

[4] i. Rom. II. 4; IV. 2.

[5] i. Ps. II; XLVIII. n. 1; XLVII. n. 2; i. Rom. I. 5.

[6] Z. B. S. Th. II. II. 10. 5. f.; III. 25. 3. ad 1; S. c. G. III. 122; i. Rom. I. 7; C. theol. 36; De articulis fidei et eccl. sacr. I.

[7] Z. B. i. Rom. III. 1. u. Prol.

[8] Der Titel „Summa contra Gentiles" ist nach Grabmann (Die echten Schriften des hl. Th., 208) in den alten Handschriften nicht üblich, sondern „Summa de veritate fidei catholicae". Vgl. Werner I. 402. Anm. 1.

[9] Vom Unglauben handelt Thomas S. Th. I. 10.

[10] S. Th. II. II. 10. 5. Zur Unterscheidung von negativ und positiv Ungläubigen vgl. ibid. 10. 1. Ueber den Begriff „infidelis' s. Harent, Infidèles, 1726 s.

[11] Z. B. S. Th. I. II. 102. 5 ad 1: „Heidentum bezeichnet im weiteren Sinn alle außerhalb der wahren Offenbarung stehenden Religionen, im engeren modernen Sinn jede Religion im Unterschied von wahrer (Judentum und Christentum) und falscher (Islam) Offenbarungsreligion, religionswissenschaftlich endlich alle polytheistischen Kulte im Gegensatz zum Monotheismus." J. Lippl i. Kirchl. Handlexikon I. 1877. B. Lindner: Nach modernem Sprachgebrauch sind heidnische Religionen „alle Religionen

Thomas unterscheidet zwischen negativ und positiv Ungläubigen, zwischen einer infidelitas secundum puram negationem und einer infidelitas secundum contrarietatem ad fidem. Die Frage, ob es überhaupt negativ Ungläubige tatsächlich gegeben hat oder geben kann, ist erst später zu erörtern.

„Pagani" steht selten im Sinn von Heidenchristen, meist ist es gleich „Heiden". Wir haben also kein eindeutiges Wort für „Heide" beim hl. Thomas. Der Sinn ist jedesmal aus dem Zusammenhang festzustellen. Für uns sind Heiden alle Menschen außer den Christen, Juden und Mohammedanern.

II. Der Erklärung bedürfen noch die Ausdrücke „Natur" und „Uebernatur", „natürlich" und „übernatürlich".[1]

Der hl. Thomas gebraucht das Wort „Natur" oft für die Wesenheit eines Dinges,[2] speziell für die Wesenheit eines Dinges, insofern es handeln und leiden kann.[3] „Natürlich" ist dann für dieses Ding die Natur mit allem, was zu ihr gehört, aus ihr folgt oder von ihr gefordert wird.

Folglich ist für den Menschen „natürlich" zunächst seine Wesenheit, dann alles, was er auf Grund seiner Wesenheit hat, bezw. beanspruchen kann.[4] Hierher gehören die Wesensbestandteile und Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte, die zur Wesenheit gehören oder potentiell in ihr ruhen,[5] überhaupt alles, was zur Vervollständigung und Integrität seines Wesens gehört. Natürlich ist für ihn ferner die seiner Natur als dem Prinzip der Bewegung entsprechende oder die mit natürlichen Kräften vollzogene Tätigkeit, jene Tätigkeit, zu der seine Natur hinneigt, und um deretwillen seine Wesensbestandteile und Fähigkeiten da sind, dann jede Wirkung, die von seiner Natur oder ihren Kräften hervorgebracht wird.[6] Jede Tätigkeit erstrebt ein

---

außer dem Judentum und Christentum, und zwar liegt dabei die Anschauung zu Grunde, daß die beiden letzteren, die ja eine geschichtliche Einheit bilden, zusammen die Wahrheit oder offenbarte Religion darstellen. Die Bekenner des Islam, die man früher auch vielfach Heiden nannte, werden jetzt in der Regel allerdings nicht dazu gerechnet, sondern der Islam gilt als Offenbarungsreligion, wenn auch als falsche." Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche. VII. 544. Wenn wir heute von Heidenmission sprechen, nehmen wir „Heiden" durchweg im weiteren Sinn und verstehen darunter vielfach alle Nichtchristen. Ueber die Frage, welche Menschen als Missionsobjekt zu betrachten sind, herrscht Streit. Vgl. darüber J. Schmidlin, Kathol. Missionslehre im Grundriß.[2] Münster i. W. 1923, 31—39; Derselbe, Einführung in die Missionswissenschaft.[2] Münster i. W. 1925, 16—20.

[1] Vgl. Scheeben, Natur und Gnade, München 1922; Schäzler, Natur und Uebernatur, Mainz 1865; Bainvel, Nature et surnaturel[5], 1920; H. Ligeard, La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel, Paris 1908; Denzinger, Relig. Erkenntnis I. 82 ff.; J. v. Kuhn, Das Natürliche und Uebernatürliche, Tübingen 1864; J. Pohle, Natur und Uebernatur[2], 1913; J. Mausbach, Die organische Einheit des Natürlichen und Uebernatürlichen in der Sittenlehre des hl. Thomas v. A.; Diekamp, Dogmatik II. 42—49 und die dort angeführte Literatur.

[2] Vgl. S. Th. I. 29. 1 ad 4; 39. 2 ad 3.

[3] Vgl. II. Sent. d. 37. q. 1. a. 1; III. Sent. d. 5. q. 1. a. 2. „Natur" begegnet uns bei Thomas noch in mannigfachen anderen Bedeutungen. Vgl. S. Th. I. 115. 1 ad 1; I. II. 10. 1; 85. 6; III. 2. 1 u. 6. Siehe Schütz, Thomas-Lexicon[2], 509—515.

[4] Vgl. S. Th. III. 2. 12; I. II. 10. 1 u. 51. 1.

[5] S. Th. I. II. 110. 4 ad 3 u. ad 4.

[6] Vgl. S. Th. I. II. 6. 5 ad 2; i. VIII. Phys. I. 1.

Ziel, darum sind natürlich für den Menschen jene Ziele, die seiner Neigung und Eigenart entsprechen oder gebühren, die er verwirklichen kann oder soll. Natürlich sind jene inneren und äußeren Güter, welche seiner Natur proportioniert sind, deren er zu seiner natürlichen Vollendung bedarf. Innerhalb der natürlichen Ziele und Zwecke aber besteht eine gewisse Ordnung. Eines ist das letzte Ziel, dem alle andern als Mittel dienen. Dieses Ziel ist mit der Natur gegeben, kann und soll von ihr erreicht werden. Auf dieses Ziel ist die Natur hingeordnet. Es ist natürlich.

Wenn wir das alles zusammennehmen, was dem Menschen in den angegebenen Bedeutungen natürlich ist, dann können wir das auch mit dem Wort „Natur" bezeichnen. So gefaßt steht das Wort „Natur" im Gegensatz zu „Uebernatur" für das Wesen des Menschen mitsamt allen Fähigkeiten, Werten und Vorzügen, Gaben und Zielen, Betätigungen und Wirkungen, welche die natürlichen Ansprüche und Kräfte des Menschen nicht übersteigen, die also aus dem Wesen des Menschen folgen, zu ihm gehören oder von ihm gefordert werden. Der Mensch kann verübernatürlicht und in eine höhere Zuständigkeit erhoben werden durch Zugabe neuer Potenzen, Kräfte und Ziele. Seine Wesenheit mit ihren Potenzen erfährt eine übernatürliche Vervollkommnung, wenn ihr von Gott außer und über den natürlichen Zuständlichkeiten und Potenzen neue, ungeschuldete, übernatürliche Seinsweisen, Kräfte und Habitus gegeben werden. Uebernatürlich sind dann auch die durch diese übernatürlichen Kräfte vollzogenen Tätigkeiten und die diesen Tätigkeiten entsprechenden übernatürlichen Ziele bezw. die durch sie erworbenen oder zu erwerbenden Güter, die nicht der natürlichen Ordnung angehören. Kurz, übernatürlich ist das, was über die auf Grund der Schöpfung gegebenen Anlagen, Befähigungen, Forderungen, Pflichten und Ziele des Menschen weit und wesentlich hinausgeht. Uebernatürlich ist das, was in keinerlei natürlichem Zusammenhang mit seiner Wesenheit steht.[1]

U e b e r n a t u r ist der Inbegriff alles dessen, was uns Gott ungeschuldet in freier Liebe zu den natürlichen Gaben hinzugegeben hat oder geben will. Unter „Uebernatur" verstehen wir alle Erkenntnisse, Werte und Vorzüge, Gaben und Ziele, Betätigungen und Wirkungen, welche die natürlichen Ansprüche, Bedürfnisse und Kräfte des Menschen übersteigen und von Gott aus ungeschuldetem Wohlwollen zur „Natur" hinzu gegeben werden. Die Unterscheidung zwischen dem supernaturale per se, quoad substantiam, und dem s. per accidens, quoad modum, bei ersterem wieder zwischen dem s. simpliciter und s. secundum quid setzen wir als bekannt voraus.

§ 7. Aufbau und Ziel der Untersuchung.

I. Der unveränderliche Gott schuf die veränderlichen Dinge. Von Gott ist alles ausgegangen.[2] Auch wir Menschen haben unser Sein von ihm empfangen.[3] Gott gab jeder Kreatur zugleich mit ihrer Wesenheit ein bestimmtes Ziel. Objektiv betrachtet ist das

---

[1] Vgl. S. Th. II. II. 2. 3. Die Geschichte des Wortes „supernaturalis" behandelt A. Deneffe in der Z. f. kath. Theol. 46 (1922) 337—360.

[2] Vgl. S. c. G. IV. 1. Wenn der hl. Thomas hier wie einige Male sonst den Ausdruck „emanatio" gebraucht, „so versteht er das im Sinn des christlichen Schöpfungsbegriffes, nicht in der Bedeutung der Emanationslehre des pantheistischen Neuplatonismus". Bartmann I.[3] 241.

[3] Vgl. S. Th. I. 44. Von der unmittelbaren Schöpfung der Seele jedes Menschen durch Gott handelt S. c. G. II. 87; S. Th. I. 90. 2; 118. 2.

Endziel für den Menschen im Grunde kein anderes als für die vernunftlosen Geschöpfe, wohl aber subjektiv. Dies erklärt sich aus der Eigenart der menschlichen Natur und ihrer Ausstattung, vorzüglich aus der Wesensform und dem geistigen Lebensprinzip des Menschen, aus der Seele als dem Princip der Vervollkommnung, letztlich aber aus dem Willen Gottes.

Der Mensch soll nicht auf der anfänglichen Vollkommenheitsstufe stehen bleiben, sondern strebend sich vervollkommnen. Seine Natur tritt weder nach ihrer körperlichen noch nach ihrer geistigen Seite in einem Zustand der Vollkommenheit ins Dasein.[1] Die letzte Vollendung des Menschen und seiner Kräfte hat erst im Jenseits statt. Das diesseitige Leben gleicht daher einer Wanderung in der Fremde, fern der Heimat, — hin zum Ziele.[2]

Dieses Ziel ist objektiv nicht die Natur selbst. Denn diese ist in sich unvollendet und unbestimmt. Die Natur ermangelt der Selbständigkeit, Selbstherrlichkeit und Selbstgenügsamkeit.[3] Des Menschen Sendung gilt dem Dienst eines Höheren. Seine geistige Bereicherung und Vervollkommnung wird ihm von außen. Die Natur ist ein Brachfeld, empfänglich für Samen und Keime aus der Welt, die sich außer und über ihm weitet. Der Intellekt öffnet sich dem Lichte und wartet, daß sich in ihm aufschreibe die ganze Welt. Die Außenwelt vermittelt ihm Erkenntnisse und bietet ihm Wahrheiten dar. Der Wille sucht ein äußeres Zielgut, das ihn bewegt und glücklich macht. Es gibt viele Zielgüter für den strebenden Menschen, hohe Wahrheiten, die den Intellekt vervollkommnen, große Güter, die den Willen beseligen. Letzte Vervollkommnung aber kann nur das höchste Ziel geben. Verstand und Wille finden die letzte Ruhe nur in einem einzigen Gut. Dieses letzte Ziel gibt sich kund in unserer Wesenheit und Natur, unseren Fähigkeiten und Bedürfnissen, unserer Sehnsucht und unserem innersten Drängen. Es ist uns auch durch die Offenbarung Gottes, durch die hl. Schrift bekannt geworden. Das letzte Ziel des Menschen kann nur sein des Menschen Ursache.[4] Unser Ausgangspunkt ist auch unser Endpunkt, der erste Beweger des Lebens auch das Ziel der Bewegung.

II. Gott hat uns für sich geschaffen und ist daher des Menschen höchstes Ziel. De Deo — ad Deum. „Finis humanae vitae et societatis est Deus."[5] Gott sucht der menschliche Geist. Zu Gott strebt

---

[1] Die allgemein gültige Wahrheit, die S. Th. I. II. 106. 3 ausgesprochen wird, gilt vom Menschen in besonderer Weise: „Non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine." Vgl. 97. 1.

[2] S. Th. III. 75. 1. gebraucht Thomas zur Kennzeichnung des irdischen Lebens den Ausdruck „peregrinatio".

[3] Vgl. S. Th. I. 65. 2: „... totus homo est propter aliquem finem extrinsecum; puta ut fruatur Deo". Vgl. II. II. 81. 7: „Quaelibet res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori."

[4] S. c. G. II. 87: „fines rei respondet principio eius". Vgl. S. Th. II. II. 81. 7.

[5] S. Th. I. II. 100. 6; I. 65. 2.

der Wille des Menschen. So stellt sich das menschliche Leben dar als „motus rationalis creaturae in Deum", als eine große Bewegung, deren Prinzip und Ziel Gott selbst ist.[1] Gott hat uns ins Dasein gerufen und ruft uns wieder zu sich zurück.[2] Unser Leben geht aus vom ersten Beweger und will in ihm wieder zur Ruhe kommen. Gott ist das Ziel, das wir in langsamem Sich-annähern endlich erreichen, das Vorbild, dem wir uns angleichen, die Quelle, aus der wir Friede und Freude schöpfen sollen.

Aber wie kann und soll nun der Mensch vollkommen werden und zu Gott hinstreben? Die geistige Aussattung, welche den Menschen über die vernunftlosen Kreaturen erhebt, gibt Antwort auf diese Frage. Sie zeigt uns, in welcher Weise sich unser Vollendungsstreben zu betätigen hat: durch Erkennen und Handeln. Gott ist Geist, Erkennen und Wollen, Wort und Tat, Wahrheit und Güte. Wollen wir daher unser Ziel, die Gottähnlichkeit, und den Gottesbesitz, unserer Natur entsprechend erreichen, dann kann es nur geschehen durch Erkennen und Wollen, zuhöchst durch das Erkennen und Lieben Gottes.[3]

In den vollkommenen Besitz Gottes durch Erkenntnis und Liebe können wir jedoch nur allmählich kommen. Das ganze Leben ist für die Annäherung an unser letztes Ziel da. Sie soll sich hienieden vollziehen durch die entsprechenden, lebenstätigen Akte des Erkennens und Wollens.[4] Unsere Seele mit ihren Kräften muß durch die sinnliche Welt wandern, den Spuren Gottes nachgehen und den Grund alles Seins suchen, bis sie in ihm ihre Ruhe findet. Um dies zu erreichen, bedarf auch der Wille einer Reinigung, Heiligung und Festigung. Er muß zielstrebig handeln. Durch diesseitige Erkenntnis und Uebung der Wahrheit kommt dann der Mensch zum jenseitigen vollen Lohn der Wahrheit. Es gilt also, das ganze irdische Leben mit Gottes Gedanken zu erfüllen, und durch Gottesliebe zu heiligen. Gott muß in immer steigendem Maße das Leben unserer Seele werden. Je klarer sein Bild vor unserem Geiste steht, je inniger unser Wille ihm anhängt, umso näher sind wir dem Ziel. Jegliche Wahrheitserkenntnis wie jede sittliche Tat ist ein Schritt vorwärts. Je deutlicher wir Gottes Ideen wiedergeben und je besser wir seinem Willen entsprechen, um so vollkommener sind wir.[5]

---

[1] Vgl. S. Th. I. q. 2. pro.; I. II. 103. 4. Den thomistischen Begriff der Bewegung behandelt gut Plassmann, Schule, III, 52 ff.

[2] S. Th. II. II. 106. 3: „Deus omnia in se convertit tanquam omnium causa."

[3] Vgl. S. Th. I. 65. 2: „creaturae rationales speciali quodam modo . . . habent finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando." Comp. theol. I.: „Consistit enim humana salus in veritatis cognitione, ne per diversos errores intellectus obscuretur humanus; in debiti finis intentione, ne indebitos fines sectanto, a vera felicitate deficiat; in justitiae observatione, ne per vitia diversa sordescat." Diese Gedanken sind zum Teil für die Gliederung unserer Untersuchung maßgebend.

[4] Vgl. S. Th. I. II. 109. 5: „actus producentes ad finem oportet esse fini proportionatos", außerdem I. 65. 2; Comp. theol. I.

[5] S. Th. I. II. 106. 4: „tanto est unumquodque perfectius, quanto est

Nun erhebt sich für uns die erste Frage: Verfügen auch die Heiden gleich den anderen Menschen über die nötigen Kräfte, um ihr Ziel zu erreichen, um Gott ähnlich zu werden, Gott zu besitzen und in Gott selig zu werden? Um diese Frage genauer zu stellen, müssen wir auf eine theologische Unterscheidung aufmerksam machen.

III. Näher besehen ist nämlich unser Ziel ein doppeltes, ein natürliches und übernatürliches: die perfectio naturae et gratiae. Auf Grund unserer natürlichen Anlagen und Kräfte haben wir ein natürliches, auf Grund übernatürlicher Fähigkeiten ein übernatürliches Verhältnis zu Gott. Darum bedarf es zur Erreichung der beiden Ziele eines natürlichen und übernatürlichen Erkennens und Wollens. Das natürliche Ziel ist Voraussetzung des letzten übernatürlichen Zieles. Die Betätigung der natürlichen und übernatürlichen, geistigen und sittlichen Fähigkeiten auf Erden ist nur Vorbedingung bezw. Mittel zur Erreichung des letzten Zieles, der Vollendung in der Glorie. Wir können jetzt genauer fragen: Haben die Heiden die notwendigen Anlagen und Fähigkeiten, um sowohl das natürliche als das übernatürliche Ziel zu erreichen? Mit anderen Worten, kann der Heide natürliche und übernatürliche Wahrheiten erkennen, sowie seinen Werken natürlichen und übernatürlichen sittlichen Wert verleihen, und endlich der ewigen Gottanschauung fähig und würdig werden? Es hat dieses Problem noch seine besonderen Schwierigkeiten. Sie ergeben sich aus der Lehre von der Freiheit des Willens und dem Sündenfall.

IV. Die vernunftlosen Geschöpfe streben naturnotwendig zu Gott, erreichen daher auch allesamt ihr Ziel in der ihnen angemessenen Weise. Der Mensch aber erfreut sich der Freiheit in seinem Zielstreben, auch in seinem Streben zu Gott. Deshalb kann er diese Freiheit auch mißbrauchen, von Gott abirren und sich von Gott durch Irrtum und Sünde hinwegbewegen. Das Unglück wollte, daß schon der erste Mensch Gott den Dienst kündigte und in Sünde fiel. Diese Ursünde des Stammvaters wirkte verheerend auf alle Nachkommen. Alle Menschen litten und leiden unter ihren Folgen und Nachwirkungen. Jeder tritt mit dem Makel der Erbsünde behaftet ins Dasein. Erbsünde aber ist gleichbedeutend mit Verlust der übernatürlichen Gotteskindschaft und ursprünglichen Heiligkeit, infolgedessen auch der Unmöglichkeit übernatürlich verdienstlicher Betätigung. Sie ist die letzte Ursache der Unordnung in der Menschenwelt und im einzelnen Menschen. Durch die Erbsünde ist auch der Spielraum der natürlichen und geistigen und sittlichen Kräfte eingeengt worden. All das nehmen wir besonders wahr im Heidentum, wo die Wirkungen der Erbsünde noch nicht durch die Gnade beseitigt oder doch abgeschwächt sind. Die Heiden sind fern von Gott im Stande der Ungnade. Sie sitzen in Todesschatten und Finsternis.

---

ultimo fini propinquius." I. 12. 1: „in tantum unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. In Deo est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi." Vgl. noch I. II. 2. 7; i. I. Tim. VI. 2.

Ihre Erdenwanderung ist keine stetige, zielbewußte, klare und sicher fortschreitende Bewegung, sondern hat den Charakter des Ruhelosen. Und so ist auch unser Problem schwieriger geworden. Kann der Heide trotz aller Verirrung und Entartung das gottgewollte natürliche und übernatürliche Ziel erreichen? Kann er nach seiner Loslösung von Gott doch wieder in die Gemeinschaft des Ewigen eintreten? Stehen seine Anlagen und Kräfte trotz der Sünde noch in angemessenem Verhältnis zum letzten Ziel? Verfügt er noch über die entsprechenden Mittel und Anlagen um an sein Ziel zu gelangen? Hat er die Fähigkeit, vom Irrtum zur Wahrheit zurückzufinden und den Forderungen des Sittengesetzes nachzukommen? Oder muß der Heide ewig und unstet, in Finsternis des Geistes und Unfreiheit des Willens wandern, ohne sein Lebensziel erreichen zu können? Wird er vielleicht naturnotwendig den entgegengesetzten Weg einschlagen und beibehalten müssen? Ist er vollständig und endgültig dem Verderben überantwortet? Hat er sich soweit verirrt, daß ihm kein Rückweg mehr übrig bleibt?[1]

Ganz besondere Schwierigkeiten bieten diese Fragen, insoweit sie das übernatürliche Ziel betreffen. Die Kirche lehrt nämlich die Heilsnotwendigkeit des Glaubens, der Taufe und der Kirche. Nun ist aber vielen Millionen von Heiden nie das Evangelium verkündet worden, ganz zu schweigen von der Unmöglichkeit für sie, durch die Taufe in die Kirche eingegliedert zu werden. Muß man da nicht am Heile ungezählter Heiden verzweifeln?

Was das Verhältnis der Heiden zur Natur angeht, so wird sich zeigen, daß dem Heiden nicht alle Fähigkeiten, die zur Erreichung und Erfüllung natürlicher Lebensaufgaben notwendig sind, fehlen. Wenn wir diese positiven Fähigkeiten des Heiden festgestellt und umgrenzt haben, dann bleibt noch übrig festzustellen, wie weit denn die Heiden in der Wirklichkeit ihrem Ziele nähergekommen sind und ihre Lebensaufgabe erfüllt haben. Es ist eine der anziehendsten und lehrreichsten Studien, die Geschicke der einzelnen Seele wie die der ganzen Menschheit auf ihrer Wanderung zu Gott zu erforschen und zu begreifen, ihre Ab- und Aufwege, ihr Fallen und Steigen, ihr Müdewerden und Suchen. Und diese Verwicklungen in der Geschichte des Heidentums und der heidnischen Seelen wollen wir erkennen. Es gewährt dem Geiste eine große Befriedigung, dem hl. Lehrer zu folgen, wie er die zentrifugalen und zentripetalen Kräfte und Strebungen des Menschen in ihren Auswirkungen darstellt, wie die Menschen zu Gott streben und vor Gott fliehen, wie sie sich ihm annähern und sich wieder von ihm entfernen, sich Gott entfremden und befreunden, sich von ihm abwenden und ihn lieben,

---

[1] Vielleicht darf ich hier darauf hinweisen, daß sich der hl. Thomas nicht formell all' diese Fragen gestellt, und daß er nicht all' die Probleme ex professo mit Rücksicht auf die Heiden behandelt hat, die in der Folge zur Sprache kommen. Es war daher vielfach nur meine Aufgabe, die allgemein gültigen Gedanken und Lehren des Aquinaten auf die Heiden sinngemäß anzuwenden oder zu übertragen.

aus der tiefsten Seele nach ihm rufen und sich doch wieder Gottes erwehren. Wir fragen: Wie kommt es, daß die Heiden zu Gott streben und doch vor Gott fliehen? Wie weit sind sie auf ihrem Wege gekommen? Wie weit haben sie sich verirrt? In welchem Umfang bedürfen sie der Gnade Gottes, um alle Hemmungen zu überwinden, alle Irrwege zu vermeiden um an ihr natürliches und übernatürliches Ziel zu gelangen?[1]

V. Aber damit ist unsere Aufgabe nicht erschöpft. Es wurde schon angedeutet, daß in der Bewegung der Menschenseele zu ihrem Gott zwei zusammenwirken: Gott und Mensch, der Beweger und der Bewegte. Wir möchten nun auch erfahren, welche Bedeutung diesen beiden Faktoren zukommt. Wir möchten vor allem wissen, wie weit der Mensch seine Bewegung zu Gott sich selbst, wie weit er sie Gott verdankt. Am meisten wird uns dieses Problem interessieren bei der Untersuchung des Verhältnisses der Heiden zur Uebernatur. Zweierlei ist notwendige Voraussetzung der Erlangung der Gottesschau: Die Gnade Gottes und der freie Wille des Menschen. Gott hat den Menschen geschaffen ohne den Menschen, aber er rechtfertigt ihn nicht ohne des Menschen Zutun. Er will, daß das Geschöpf mitwirkt. Gottes und des Menschen Zusammenwirken im übernatürlichen Leben genau abzugrenzen und zu bestimmen, ist eine der schönsten, fruchtbarsten, aber auch schwersten Aufgaben der theologischen Wissenschaft.

VI. Wir untersuchen nun zunächst das Verhältnis der Heiden zur Natur d. h. ihr Verhältnis zu den näheren und letzten Aufgaben und Zielen, die ihnen mit der Natur als solcher von Gott gegeben worden sind. Es sind jene Ziele, die der Mensch mit seinen natürlichen Kräften verwirklichen kann, jene Ziele, denen er naturhaft entgegenstrebt und zu deren Erreichung er die Kräfte in sich fühlt, falls nicht besondere Hindernisse eintreten.

---

[1] Mit der thomistischen Lösung dieser Frage ist implicite eine Missionsbegründung gegeben.

I. Teil.

DIE STELLUNG DER HEIDEN ZUR NATUR.

1. Abschnitt.

DIE HEIDEN UND DIE NATÜRLICHE WAHRHEITS-ERKENNTNIS.

1. Kapitel.

Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis für die Heiden.

§ 8. Die Wahrheit als Ziel und Sehnsucht der Heiden.

Das letzte Ziel eines jeden Dinges ist jenes Gut, welches von seinem ersten Urheber oder Beweger intendiert wird. Erster Urheber oder Beweger des Weltalls aber ist „ein denkender Geist". Letztes Ziel des Universums muß darum ein Gut des denkenden Intellektes sein. Das aber ist die Wahrheit. Also muß die Wahrheit letztes Ziel des gesamten Weltalls sein. Mit diesem majestätischen Gedanken eröffnet St. Thomas seine S. c. G. Der heilige Lehrer richtet zu Beginn den Blick auf jenes hehre Gut, dessen Dienst er sein eigenes Leben geweiht hat und zu dessen Bergesgipfel er Leser und Schüler, Missionare und Heiden auf den verschlungenen Pfaden der Forschung hinaufführen will.

I. Wahrheit ist Ziel des Menschen und des gesamten Weltalls.[1] Thomas definiert die Wahrheit als adaequatio rei et intellectus, als Uebereinstimmung eines Dinges und eines Intellektes.[2] Ein Sein ist letztlich dann wahr, wenn es mit dem göttlichen Intellekt als seiner Ursache und seinem Vorbild übereinstimmt oder der göttlichen Idee entspricht (ontologische Wahrheit, veritas objectiva). Diese Uebereinstimmung ist Zweck der Geschöpfe. Sie haben die Bestimmung, die göttlichen Ideen real wiederzugeben.[3] Aber noch

[1] S. c. G. I. 1.

[2] Ueber den Wahrheitsbegriff bei Thomas vgl. Sertillanges, S. Thomas d'A. I. 39—55; II. 177—191; M. Baumgartner, Zum thomist. Wahrheitsbegriff. Festgabe f. Cl. Baeumker. Münster i. W. 1913, 241—260; G. Söhngen, Die Synthese im thomist. Wahrheitsbegriff u. ihre Gegenwartsbedeutung. in: E. Feldmann-M. Honecker, Synthesen i. d. Philos. der Gegenw. Festgabe A. Dyroff. Bonn 1926, 126—143.

[3] Vgl. S. Th. I. 16. 1.

in einem anderen Sinne ist die Wahrheit Ziel der Dinge. Die transzendentalen oder objektiven Wirklichkeiten sollen sich dem Menschen als Wahrheiten darbieten und so die anfänglich unbeschriebene Tafel des menschlichen Intellektes beschreiben, also zu formalen oder subjektiven Wahrheiten („veritas in subjecto intelligente") werden. Letztlich sollen sie Zeugnis vom Urquell aller Wahrheit geben. Auf Gott weisen alle Kreaturen hin. Am Ende aller Ausblicke, welche durch die Geschöpfe gewährt werden, steht Gott.

Diese Zielsetzungen teilt der Mensch mit allen Geschöpfen. Er hat aber noch die Sonderberufung, denkend die Vollkommenheit des gesamten Universums in sich aufzunehmen[1] und die Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung des Intellektes mit der objektiven Wahrheit oder Wirklichkeit, zu erkennen.

Die Wahrheitserkenntnis ist kein allseitig und völlig frei gestelltes Ziel für den Menschen. Es gibt Wahrheiten, deren Erfassung Pflicht ist. Zu ihnen gehören jene Wahrheiten, von deren Kenntnis die Erstrebung und Erlangung des letzten Zieles abhängt.[2]

II. Diese Pflicht wird aber nicht als Zwang oder Last empfunden. Tief innerlich lebt in allen Menschen, also auch den Heiden, die Sehnsucht nach der Wahrheit.[3] Thomas hat wie selten einer vorher die heidnische Literatur durchforscht. Dabei offenbarte sich ihm der große Ernst und die ganze Vielseitigkeit heidnischen Wahrheitssuchens. Er sah vor seinen Augen in ergreifender Wirklichkeit die „inquiètude de la philosophie", den allgewaltigen Drang der Geister zur Erlösung aus den Banden der Unwissenheit. Dem aristotelischen Satze: „Alle verlangen von Natur aus zu wissen", fügt der Aquinate hinzu: „Alle fliehen den Irrtum".[4] Es mochte ihm bei der Niederschrift dieser Worte die Unruhe heidnischer Geister in ihren endlosen Bemühungen um die Erkenntnis des Wahren vorschweben.[5]

Die Heiden litten unter den Rätseln des Lebens, unter Irrtum und Zweifel.[6] Sie sehnten sich nach der Wahrheit. „Die Griechen suchen die Weisheit", sagt die hl. Schrift.[7]

---

[1] Q. d. de ver. II. 2. Vgl. S. c. G. III. 48; S. Th. I. 92. 1.

[2] Vgl. Q. d. de ver. XVII. 3; 4 ad 3 und ad 5.

[3] S. Th. II. II. 34. 1; I. II. 10. 1; I. 16. 1.

[4] S. c. G. III. 39: „Deceptio . . . et error magna pars miseriae est, hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt." Siehe auch De unit. intell. c. Averr. 1; S. Th. II. II. 94. 2. Zur Frage, ob man die Wahrheit hassen kann, vgl. S. Th. I. II. 95. 5; II. II. 15. 1 ad 3.

[5] Beispiele heidnischer Wahrheitssehnsucht und heidnischen Wahrheitsstrebens werden angegeben S. Th. II. II. 186. 2 ad 1; 3 ad 3; 152. 2 ad 3; i. Job XXVIII. 2; vgl. C. a. i. Mt. II. 1.

[6] S. c. G. III. 48 spricht der Aquinate von einer „angustia" der heidnischen Geister wegen der Unsicherheit in der Frage nach dem letzten Ziel des Menschen.

[7] I. Cor. I. 22.

III. Thomas soll sich zu Montecassino in früher Jugend die Frage vorgelegt haben: „Was ist Gott?" Sein ganzes Leben war der Enthüllung des verschleierten Antlitzes der Wahrheit geweiht.[1] Ihn beseelte ein wahrer geistiger Hunger nach Wahrheit. Selten hat der Drang nach den ewigen Wahrheiten und dem Urquell aller Wahrheit so in eines Menschen Seele Leben gewonnen wie in ihm. Darum konnte er auch das Wahrheitsstreben der Heiden nachfühlen und miterleben.

Die Wahrheitssehnsucht und das Wahrheitssuchen der Heiden wie das aller Menschen hat verschiedenerlei Gründe. Das Erkenntnisvermögen neigt wie jedes andere Vermögen zu der ihm entsprechenden Tätigkeit.[2] Mit der Anlage zur Weisheit ist das Drängen in das weite Sonnenreich der Wahrheit gegeben.[3] Der Anfangsbesitz der Wahrheit in den unmittelbar erfaßten obersten Prinzipien der theoretischen und praktischen Ordnung weckt die Sehnsucht nach dem Vollbesitz der Wahrheit. Die Erkenntnis der Wahrheit vervollkommnet und beglückt den Menschen.[4]

Den Anstoß zur Erforschung der Wahrheit und zur Deutung der Wirklichkeit gibt die Verwunderung über die Außen- und Innenwelt. Zunächst ist der Geist bemüht, die Einzeldinge in ihrem besonderen Sein zu erfassen, dann strebt er zur Erkenntnis der Ursachen und Zusammenhänge, nach einem Gesamtweltbild und damit endlich auch nach der Erkenntnis der letzten und höchsten Ursache. Dieses Suchen findet aber kein Genüge in der natürlichen Erkenntnis, auch nicht in der Erkenntnis des Glaubens. Unendlich ist des Menschen Verlangen.

„Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus non quocumque modo, sed per ejus essentiam."[5]

§ 9. Die Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis im allgemeinen.

Die Wahrheitserkenntnis ist Sehnsucht, zum Teil auch Pflicht des Heiden. Kann er nun seiner Pflicht nachkommen und sein Wahrheitsverlangen stillen? Ist es dem Heiden verstattet, objektive Sachverhalte und Wesenheiten mit ihren Ursachen und Zielen, Zusammenhängen und Gesetzen durch das natürliche Licht der Ver-

---

[1] S. c. G. I. 2; i. Job. XIII. 2; vgl. M. Grabmann, Gegenwartswert, 30 f.; G. M. Manser, Die wissenschaftl. Persönlichkeit des hl. Thomas v. A. in: Divus Thomas 1 (1923) 216—232.

[2] Vgl. i. Metaph. I. 1.

[3] Vgl. Q. d. de ver. XI. 1 ad 5; S. Th. I. II. 51. 1; 63. 1.

[4] Vgl. i. I. Tim. III. 3; S. c. G. I. 100, 102; S. Th. I. 62. 2.

[5] Comp. theol. 104. Vgl. S. c. G. I. 43; III. 25; S. Th. II. II. 4. 2 ad 3.

nunft zu erkennen? Diese Frage drängt sich mit verstärkter Wucht auf mit Bezug auf die übersinnlichen und religiösen Grundwahrheiten der theoretischen und sittlichen Ordnung.[1]

I. Skeptiker und Agnostiker verzweifeln an der Erkenntnis der Wahrheit.[2] Die Empiristen lassen als Erkenntnisquelle nur die Erfahrung gelten und stehen daher der Metaphysik ablehnend gegenüber. Von den Sensualisten wird die Wahrheitserkenntnis auf das sinnlich Erfahrbare beschränkt.[3] Wenn die Anhänger des Materialismus recht haben, dann gibt es überhaupt keine Wahrheit, erst recht kein Erkennen der Wahrheit. Die Relativisten wollen von einer ewigen, dauernd gültigen und objektiven Wahrheit nichts wissen. Von den Traditionalisten wird an der Existenz absoluter Wahrheiten festgehalten. Doch sollen wir unseren Wahrheitsbesitz einzig der Ueberlieferung und als deren Voraussetzung der unmittelbaren Offenbarung bzw. der Uroffenbarung verdanken. Ist diese Ansicht richtig, dann kann kaum noch von der Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis für die Heiden gesprochen werden. Denn die Offenbarungen Gottes haben die Heiden verachtet und fast ganz vergessen. Durch ihre Sünden haben sie sich der Botschaften Gottes unwürdig erwiesen. Rein theologischer Art sind die Bedenken und Gründe, welche die religiösen Agnostiker und extremen Supranaturalisten wider die Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis anführen: Welt und Natur sind durch die Sünde in Unordnung geraten und wissen daher nichts mehr zu erzählen von einer ewigen, schönen Ordnung. Das Licht der Vernunft ist infolge der Erbsünde verdunkelt und somit untauglich zur Erkenntnis des Wahren geworden. Soll sie die Wahrheit erkennen, dann muß sie zuerst durch die Gnade geheilt werden.[4] Auch von diesem Standpunkte aus wäre speziell für die Heiden, soweit sie nur auf ihre natürlichen Erkenntniskräfte angewiesen sind, die Wahrheitserkenntnis unmöglich.

II. Jeder Irrtum enthält ein Körnchen Wahrheit. Den obigen Ansichten liegen manche richtige Beobachtungen zu Grunde. Die Irrtümer und die Unwissenheit des heidnischen Volkes, die Beschränktheit und Verlegenheit auch der glänzendsten Geister des Heidentums[5] gegenüber lebenswichtigen Fragen zeigen, daß der natürlichen Wahrheitserkenntnis Schwierigkeiten gegenüberstehen. Diese gründen in der Wesenheit des jeweiligen Erkenntnisgegenstandes, in der geistig-sittlichen Verfassung des Erkenntnissubjektes und in der Eigenart des menschlichen Erkennens. Dazu kommen Hemmungen von aussen.

---

[1] An die lebenswichtigen übersinnlichen Wahrheiten der natürlichen Ordnung denken wir vorzüglich bei der folgenden Untersuchung über die Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis.

[2] Vgl. De subst. sep. 1; S. Th. I. 84. 1; Q. d. de spirit. creaturis X ad 8.

[3] Vgl. S. Th. I. 4. 1.

[4] Harnack unterschiebt nach Denifle auch dem hl. Thomas die Auffassung, daß der Mensch nur mit Hilfe der Gnade die Wahrheit zu erkennen vermöge. Er stützt sich dabei auf S. Th. I. II. 109. 1. Vgl. Denifle, Luther und Luthertum I, 883; M. Notton, Harnack und Thomas von Aquin. Eine dogmengeschichtliche Studie über die Gnadenlehre. Paderborn 1906, 2 ff. Man lese aber auch die Verteidigung Harnacks in der 4. Auflage des 3. Bandes seiner Dogmengeschichte, 624 Anm. 3.

[5] Vgl. S. c. G. III. 48.

Zunächst bieten die Wahrheiten selbst Schwierigkeiten, vor allem die übersinnlichen und religiösen Wahrheiten. Sie sind wegen ihrer Erhabenheit vor allen schwer erkennbar, obwohl sie eigentlich am leichtesten und klarsten faßlich sein sollten.[1] Die übersinnlichen Wahrheiten sind eben keine adäquaten Objekte des menschlichen Erkenntnisvermögens.[2] Eigentümlicher Erkenntnisgegenstand des menschlichen Intellektes ist „die der körperlichen Materie zugrunde liegende Wesenheit."[3] Die unkörperlichen Wesen, von denen es keine Phantasmen gibt, erkennen wir nur durch Vergleich mit den sinnlich wahrnehmbaren Körpern.[4] Die Erkenntnis geistiger Wahrheiten wird also erschwert gerade durch ihre Geistigkeit. Umgekehrt wehrt aber auch bei den körperlichen Dingen deren Materialität einem eindringenden Verständnis.

Die Hauptschwierigkeiten der natürlichen Wahrheitserkenntnis liegen auf unserer Seite.[5] Thomas unterscheidet zwischen naturgemäßen und krankhaften Hemmungen des Erkennens.

Die physischen Schwierigkeiten erklären sich aus der leib-seelischen Natur des Menschen. Agere sequitur esse. Wegen enger Leibverbundenheit ist der Geist in seiner Betätigung gehemmt.[6] Diese Schwäche des intellektuellen Lichtes steigert sich, wenn der Körper unvollkommen und infolgedessen für die geistige Tätigkeit weniger disponiert ist.[7] Geistige Gesundheit und Tätigkeit setzt körperliche Gesundheit und Kraft voraus.[8] Endlich behindert der Körper ein fruchtbares Denken durch die Opfer an Zeit und Kraft, die er für die Befriedigung seiner Bedürfnisse verlangt.[9]

Mehr noch machen sich bei den Heiden folgende Hemmungen geltend. Die niederen Seelenkräfte samt ihren Tätigkeiten sind für den Dienst und die Förderung des geistigen Lebens bestimmt, wirken aber tatsächlich oft hinderlich.[10] Sie nehmen vielfach die Zeit des Menschen überlang in Anspruch, verbrauchen seine Kräfte vorzeitig und rauben die Muße und Freude für geistige Tätigkeit. Ferner ist die Denktätigkeit abhängig von der sinnlichen Wahrnehmung, von der Phantasietätigkeit.[11] Daraus ergeben sich mancherlei Mängel. Der Mensch bleibt gern an den Phantasmen haften,

[1] S. Th. I. 64. 1 ad 2. Hier liegt eine Erklärung für die Tatsache, die jeder Missionar bestätigen wird, daß es durchweg so schwer hält, den Heiden die abstrakten religiösen Begriffe und Wahrheiten klar zu machen.
[2] Vgl. S. c. G. IV. 1; S. Th. I. 94. 2 ad 2; I. II. 111. 1; 84. 7.
[3] S. Th. I. 84. 7; siehe M. Grabmann, Thomas v. Aquin, 124.
[4] Vgl. S. Th. I. 84. 7 ad 3.
[5] Vgl. i. Metaph. II. I.
[6] Vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. I. 1; S. Th. I. 117. 1; II. II. 180. 7 ad 2.
[7] Vgl. S. Th. I. II. 51. 1; I. 85. 7; i. Rom. V. 3.
[8] Vgl. i. l. de An. III. 6; S. c. G. III. 81.
[9] Vgl. S. c. G. III. 130; i. l. de An. III. 6; i. Metaph. I. 1.
[10] Vgl. S. c. G. III. 130.
[11] Vgl. S. Th. I. 84. 6.

ohne sich zu Höherem zu erheben. Das Ueberwuchern der Phantasietätigkeit führt irre.[1] Diese Hemmungen der Denktätigkeit sind besonders bei den Heiden vorhanden. In ihnen überwiegt das sinnliche Leben. Sie stehen unter der Macht des Scheines, kleben an den sinnlichen Erscheinungen und dringen nicht in die Tiefe. Weil die Erkenntnis geistiger Wahrheiten abhängig ist von der Erkenntnis der sinnlichen Dinge durch die Phantasmen, folgt ferner, daß sich dort, wo die Phantasietätigkeit gehemmt ist, notwendigerweise Störungen der Denktätigkeit einstellen müssen.[2] Auch mit der Natur unseres Geistes sind Schwierigkeiten der Wahrheitserkenntnis gegeben. Virtus intellectus creati est finita. Bei den Heiden ist außerdem die schon naturgemäß beschränkte Erkenntniskraft der Vernunft nicht selten schwach, unentwickelt und ungeübt. Es fehlt den meisten weniger an einer guten Geistesanlage als an einer tüchtigen Geistesausbildung. Sie bedürften zu einer erfolgreichen Geistestätigkeit auch der Eintracht mit den Mitmenschen und der friedlichen Stimmung des eigenen Geistes.[3] Ruhe und Frieden aber kennen die Heiden wenig. Unglücksschläge, Kriege und Versuchungen, welche jegliche Wahrheitserkenntnis erschweren,[4] sind seit alters der Heiden Anteil.

Große Schwierigkeiten ergeben sich weiterhin aus der Art und Weise unseres Erkennens. Da wir nicht die Ursache der Dinge sind, können wir sie nur unvollkommen erkennen, ja, durch den äußeren Schein getäuscht, sogar falsch deuten.[5] Zur Erfassung geistiger übersinnlicher Wahrheiten gelangen wir nur mit Hilfe der Schlußfolgerung.[6] Eine Ausnahme bilden hier nur die ersten Principien. Schlußfolgern ist nun an sich schon eine Unvollkommenheit.[7] Richtiges Schlußfolgern ist zudem bedingt durch Geistesgeübtheit, Studium[8] und Anstrengung. Wenn diese Bedingungen nicht erfüllt sind, und das trifft bei den Heiden oft zu, ist beim Schlußfolgern die Möglichkeit des Irrtums gegeben.[9] Weiterhin schließen wir vielfach per posteriora ad priora, von den Wirkungen auf die Ursache, von den Abbildern auf die Urbilder. Das ist nur dann kein Nachteil, wenn die Wirkungen den Ursachen gleichkommen. Nun aber bleiben die Wirkungen oft hinter der Ursache zurück. Ganz anders wäre es, wenn wir alles im Lichte Gottes erkännten (per priora ad posteriora). Hätten wir das Glück, Gott unmittelbar zu schauen, dann würden uns alle Dinge leicht und klar erkenntlich sein.[10]

Vgl. i. II. Tim. II. 4; i. l. de An. III. 6.

[2] Vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. VI. 2 ad 5; S. Th. I. 84. 7. Zur Bedeutung der Phantasmen für die Begriffsbildung vgl. J. Baron, Die Bedeutung der Phantasmen f. d. Entstehung der Begriffe bei Th. v. A. Münster 1902.

[3] Vgl. S. c. G. III. 130.

[4] Vgl. S. c. G. III. 48; 88; i. l. de An. III. 6; i. Metaph. I. 1; i. Ethic. VII 5.

[5] Vgl. S. Th. I. 17. 1.

[6] Vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. Prol.; S. c. G. III. 42.

[7] S. c. G. I. 57. Vgl. S. Th. I. 58. 3.

[8] Vgl. S. c. G. III. 48; i. Metereol. I. 3.

[9] Vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. Prol.

[10] Vgl. ibid.

Mit der Natur des menschlichen Geistes ist es auch gegeben, daß wir die Wahrheiten nur langsam nacheinander erkennen.[1] Dadurch wird die Zusammenfassung einzelner Wahrheitserkenntnisse zu einem großen Gesamtergebnis erschwert.

Weiterhin schließen wir von der Existenz und Wesenheit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge auf das Dasein und die Wesenheit der geistigen Welt und Gottes. Von der Erfassung der äußeren Welt dringen wir vor zur Erkenntnis des Innern der Dinge, vom Niederen zum Höherem. Sinnliches und Geschöpfliches drückt aber Geistiges und Ewiges unzulänglich aus.[2] Die Welt gibt die Gedanken Gottes unvollkommen wieder. Die Erscheinungen verhüllen das Wesen der Dinge. Dazu ist die Erkenntnis der Geschöpfe oft behindert oder fehlerhaft,[3] so daß wir ihre Ursachen noch weniger vollkommen erkennen. Es ist schwer, sich über die sinnlichen Eindrücke zur Erkenntnis der geistigen Dinge empor zu schwingen.[4] Wie ist die Außenseite der Dinge oft schön und glänzend! Wie halten die Kreaturen den Menschengeist so oft gefangen und gefesselt und machen sich selbst zum Ziel! Wie oft wehren sie der Einsicht, daß sie kontingent und abhängig, daß sie nur Mittel zum Zweck höherer Wahrheitserkenntnis sind! Und doch wäre dies ihre erste Aufgabe, den Menschengeist den Höhenweg zu führen. Wir werden sehen, wie die Heiden an dieser Klippe immer wieder gescheitert sind. Sie haben das tiefste Sein der Dinge unrichtig aufgefaßt. Sie ließen sich durch den Glanz der Sterne, das Licht der Sonne und die Schönheit von Kunstwerken beirren und berücken.

Besonders ein Hindernis dürfen wir nicht vergessen, wenn wir über die Möglichkeit und Grenzen der natürlichen Wahrheitserkenntnis für die Heiden ein Urteil abgeben wollen, nämlich die mangelhafte Erfüllung der ethischen Vorbedingungen aller Wahrheitserkenntnis.[5] Die Wahrheitserkenntnis ist nicht nur eine Aufgabe des Intellektes, sondern des ganzen Menschen. Das Wahrheitsstreben ist sittlich und das Wahrheitsforschen stellt an den einzelnen hohe ethische Forderungen. Die Beziehungen zwischen Intellekt und Willen, Logos und Ethos, Wahrheit und Sittlichkeit denkt sich Thomas nach dem Vorgang so mancher Väter z. B. des Theophilus, Origines und Laktanz sehr eng. Die Aufnahme geistiger Wahrheiten, insbesondere der religiösen und sittlichen, setzt eine gewisse Connaturalität des forschenden Menschen mit dem Erkenntnisobjekt voraus.[6] Bedingung ist eine feine Witterung der Seele für die Wahrheit und ein Sinn für geistige Werte. Wenn die Saiten der Seele nicht rein gestimmt sind, können sie die Melodien

---

[1] Vgl. S. c. G. III. 130.
[2] Vgl. Exp. s. 1. Boeth. de Trin. VI. 3.
[3] Vgl. ibid. VI. 2 ad 5; S. c. G. IV. 1.
[4] Vgl. S. Th. I. 94. 1; S. c. G. III. 119. 130.
[5] Ueber die ethischen Vorbedingungen vgl. unter anderem die herrliche Epistola ad quendam fratrem de modo studendi. Der doctor angelicus und „gute Bruder Thomas" hat diese Vorbedingungen selber in schönster Weise erfüllt.
[6] Vgl. S. c. G. II. II. 45. 4. Bei P. Landsberg lesen wir die wahren Worte: „Das Wesentliche der Dinge erschließt sich nur dem Auge des Liebhabers." Die Welt des Mittelalters und wir.[2] Bonn 1925, 7.

der Wahrheit nicht wiederklingen. Ein stürmisch aufgewühlter See vermag das Himmelslicht nicht wiederzuspiegeln. Der Wille spricht also beim Wahrheiterkennen ein entscheidendes Wort.[1] In seiner Macht steht es, den Intellekt von der Beschäftigung mit übersinnlichen Forschungsobjekten und religiösen Problemen fernzuhalten.[2] Er kann die Untersuchung einer Frage ablehnen. Seinem Entscheid ist es anheim gegeben, ob der Mensch bei der erkannten Wahrheit verbleibt oder von ihr abweicht.[3] Wahrheiterkennen fordert sittliche Anstrengung vor und nach der Erkenntnis derselben.[4] Manche versperren sich den Weg zur Wahrheit, um ungestörter sündigen zu können.[5] Erkenntnis der Wahrheit ist bedingt durch Ordnung der Affekte.[6] Frei muß der Sucher sein von Eigennutz. Hinderlich sind auch Trägheit und Furcht, Zorn und Stolz, Unmäßigkeit und Unkeuschheit, Vergnügungssucht und Leidenschaften.[7] Also kurz die Sünde[8] und ihre Folge: Minderung und Mangel an Gnade.[9] Die „Weltlichen" erkennen Gott nicht.[10] Animalische Menschen fassen nicht die geistigen Wahrheiten.[11] Gefährlich ist für die Wahrheitserkenntnis auch die Leichtgläubigkeit. Thomas führt noch eine Reihe sittlicher Vorbedingungen für die Wahrheitserkenntnis auf,[12] die alle aufzuzählen hier nicht angeht. Bemerkt sei noch, daß die Behebung der moralischen Schwierigkeiten zum Teil beim guten Willen des einzelnen Menschen liegt. Dieser gute Wille ist aber bei den Heiden sehr schwach. Und die ethischen Vorbedingungen der Wahrheitserkenntnis sind bei ihnen nicht oder kaum erfüllt. Durch ihre Sünden oder ihre „Ungerechtigkeit halten" die Heiden „die Wahrheit darnieder".[13]

Alle genannten Schwierigkeiten werden gesteigert oder sind wesentlich begründet durch die Erbsünde. Sie hat die harmonische Ordnung in der Welt, unter den Menschen und im Menschen gestört, so daß die Gedanken Gottes nicht mehr so leicht aus der Schöpfung herauszulesen sind. Außerdem wurde durch die Erbsünde die Ver-

[1] Vgl. Job XXI. 14.
[2] Vgl. i. Rom. I. 8.
[3] Vgl. i. Gal. III. 1.
[4] Vgl. i. Meteorol. I. 3.
[5] Vgl. I Sent. Prol. Div. text.
[6] i. Hebr. XII. 3.
[7] i. Ethic. I. 1; i. Metaph. I. 1; S. Th. I. II. 91. 3; i. l. de An. III. 6; S. Th. I. 48. 3; S. Th. II. II. 162. 2 ad 1; I. II. 98. 6; 99. 6; „. II. Tim. II. 4; Exp. s. l. Boeth. de Trin. I. 1; II. 1 ad 1; S. c. G. III. 29. 1. 95; III. 136 etc.
[8] i. Rom. I. 7; i. Hebr. VII. 1; i. II. Cor. IV. 2.
[9] i. Rom. IX. 5; S .Th. I. II. 2. 2 ad 3.
[10] i. I. Cor. I. 3.
[11] ibid. II. 3; IV. 3; II. 2.
[12] Vgl. i. Hebr. XII. 3; i. I. Tim. II. 2; i. I. Cor. X. 2; S. c. G. III. 130. 136.
[13] Rom I. 18. Vgl. S. Th. II. II. 152. 2 ad 3: „. . . rarum erat apud antiquos ut aliquis amore veritatis contemplandae ab omni delectatione venerea abstineret."

nunft verdunkelt. Sie hat dem Menschen die Wunde der Unwissenheit geschlagen.[1] Dieser Fluch der Erbsünde kann sich im Heidentum noch ungehemmt auswirken.[2] Hier sind daher die Bronnen der Wahrheit am meisten verschüttet.

Daß es für den Heiden so schwer hält, die Wahrheit zu erkennen, hat endlich vielfach seinen Grund in Gedankenlosigkeit und Denkgewohnheit, zu der sich der Einfluß altererbter falscher Anschauungen in seiner Umgebung paart.[3] Rhetoren verführen leicht durch ihre Redekünste zum Irrtum. Thomas weiß, daß auch die Dichter viel Verderben angerichtet haben.[4] Sehr ungünstig gestaltet sich der Einfluß der Dämonen, deren Macht im Heidentum besonders groß ist. Sie verblenden durch ihre Zaubereien und Scheinwunder den Menschen.[5] Erwähnt sei noch, daß auch die Himmelskörper einen ungünstigen Einfluß auf die Denktätigkeit ausüben können.[6]

III. Trotz dieser Schwierigkeiten ist der Heide zu natürlicher Wahrheitserkenntnis befähigt. Er bedarf dazu weder eines neuen Lichtes noch des Glaubens, weder der Gnade noch der Offenbarung.[7] Die natürliche Vernunft genügt.

Die Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis für die Heiden wird vom hl. Thomas vielfach stillschweigend vorausgesetzt. Er hält die Heiden für belehrbar[8] und verlangt daher die praktische Heidenmission. Thomas fordert von den Glaubensboten, daß sie an die natürliche Wahrheitserkenntnis der Heiden anknüpfen, wie er denn auch selber die Akkommodation übt. Mit seiner Lehre von der natürlichen Gotterkennbarkeit ist auch die von der Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis im allgemeinen gegeben. Die Frage nach der Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis erscheint eigentlich

[1] S. Th. 1. II. 58. 3.
[2] Vgl. Comp. th. 194; S. c. G. IV. 52; Q. d. de malo V. 1.
[3] Vgl. S. c. G. I. 6; i. Metaph. II. 5; i. Ethic. VII. 1.
[4] Vgl. i. Metaph. XII. 7.
[5] i. Gal. III. 1; i. I. Tim. IV. 1; „... daemonum est officium in errorem mittere." Q. d. de pot. VI. 5; S. c. G. III. 154; S. Th. I. 111. 2 ad 2.
[6] S. Th. I. 86. 4; 115. 4.
[7] Ueber die Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis handelt Thomas ex professo S. Th. I. II. 109. 1; II. Sent. d. 28. a. 5; vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. I. 1, wo sich Thomas speziell gegen die augustinisch-franziskanische Illuminationstheorie (Bonaventura, Matthaeus v. Aquasparta) wendet, dergemäß „zum Zustandekommen von Gewißheitserkenntnissen das natürliche Licht unserer Vernunft und auch die Mitwirkung Gottes zu unseren Handlungen nicht ausreichend sei, sondern daß noch ein unmittelbarer Kontakt mit dem unerschaffenen göttlichen Licht, mit den rationes aeternae erforderlich sei". M. Grabmann, Die Bewertung der prof. Studien bei Thomas v. A. Philos. Jahrb. 37 (1924) 320. Vgl. M. Grabmann, Der göttl. Grund menschl. Wahrheitserkenntnis nach Augustinus u. Thomas v. A. Forsch. über die august. Illuminationstheorie u. ihre Beurteilung durch den hl. Thomas v. A. (Veröffentl. des kath. Instituts f. Phil. I. 4.) Münster i. W. 1924.
[8] Vgl. S. Th. I. 117. 1; II. II. 10. 7.

müßig. Denn die Heiden haben tatsächlich viele Wahrheiten erkannt. Der Aquinate hat sogar viele Errungenschaften heidnischer Denker in sein System der Philosophie und Theologie übernommen. Die Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis ergibt sich auch aus dem naturhaften Wahrheitsverlangen, das nicht umsonst sein kann.[1] Gott hat den Intellekt für die Wahrheit erschaffen. Da der Schöpfer aber nichts zwecklos tut, muß der Intellekt die Wahrheit erringen können. Wenn die Sinne ohne Gnadenhilfe die Dinge wahrnehmen können, dann muß auch der Intellekt die Wahrheit ohne besondere göttliche Beihilfe zu erfassen imstande sein.[2] Wäre für die Heiden eine natürliche Wahrheitserkenntnis unmöglich, so würde ihnen auch kein neu hinzugekommenes Licht helfen.[3] Denn die Uebernatur ersetzt nicht die Natur, sondern setzt sie voraus. Die übernatürliche Wahrheitserkenntnis baut auf natürlichen Denkergebnissen auf.

Bevor wir die Lehre von der Möglichkeit rein natürlicher Wahrheitserkenntnis begründen, bedarf es noch einer Unterscheidung zwischen Wahrheit und Wahrheitserkenntnis. „Die Konformität von Intellekt und Sache erkennen heißt die Wahrheit erkennen, und die Erkenntnis der Wahrheit vollzieht sich in der Form des Urteils. Thomas scheidet deutlich Wahrheit und Erkenntnis der Wahrheit. Die letztere kommt nur dem urteilenden Intellekt zu. Wahrheit dagegen im Sinn einer Konformität von Erkenntnisbild und Sache eignet auch dem auffassenden Intellekt, ja sogar dem auffassenden Sinn. Die Sinne sind wahr, insofern sie die Dinge erfassen, wie sie sind. Der Intellekt ist wahr, insofern er das Wesen der Dinge erfaßt“[4] Das Erkennen der Wahrheit ist eine Anwendung, ein Gebrauchen (usus) oder ein Akt des intellektuellen Lichtes. Dieser Gebrauch, bezw. dieses Erkennen bedeutet eine Bewegung (im weiten Sinn). Zu jeder Bewegung ist aber als Prinzip eine Form und eine Bewegung durch den ersten Beweger erforderlich. Auch zur geistigen Bewegung des Erkennens bedarf es einer Form sowie eines Anstoßes zur Bewegung und zwar von seiten des ersten Bewegers, nämlich Gottes. Gott muß uns die erforderliche Vollkommenheit oder die Form geben, durch die wir handeln d. h. erkennen können, und die Bewegung, um in Tätigkeit zu treten. In der Tat hat der Mensch diese notwendige Form von Gott empfangen, nämlich das lumen

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 109. 1; i. Metaph. I. 1; i. Gal. V. 6.
[2] Vgl. II. Sent. d. 28. q. 1. a. 5.
[3] Vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. I. 1; VI. 3.
[4] Baumgartner, Thomas v. A. 298; Sertillanges: „...on definit la verité par la conformité de l' intellect avec ce qui est, et connaitre cette conformité, c' est connaitre la verité.“ Thomas d'A., II. 178; vgl. Plaßmann, Schule. V. 494. 501. 517 f. Zur Erkenntnislehre des hl. Thomas s. die bei Baumgartner 169* f. angeführte Literatur.

intelligibile. Dieses Licht ist das notwendige Organ für die Wahrheit. Jede Form hat nun die Wirkkraft zu dem ihr eigentümlichen Akt. So hat auch das intelligibile Licht aus sich die Fähigkeit zu bestimmten Akten, nämlich zum Erkennen der Wahrheit. „Sic igitur intellectus humanus habet aliquem formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire.“ [1] Die Gnade oder die außerordentliche Hilfe Gottes ist nur notwendig, um alle Wahrheiten zu erkennen, und um jene Wahrheiten zu erfassen, welche die natürliche Erkenntniskraft übersteigen. Ganz kurz lautet die Beweisführung so: Kein Ding ist der ihm eigentümlichen Tätigkeit beraubt. Nun ist aber das Erkennen die dem Intellekt eigentümliche Tätigkeit. Also kann der Mensch ohne Gnade Wahres erkennen. [2]

Gegen diese Begründung können die oben erwähnten Schwierigkeiten nicht geltend gemacht werden. Denn sie sind eben nur Schwierigkeiten. Als solche hemmen und beschränken sie die Erkenntnistätigkeit, heben sie aber nicht auf. [3] Außerdem lassen sich manche Hemmungen beseitigen. [4] Die extremen Supranaturalisten mit ihrer übertriebenen Gnadenforderung übersehen den Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisordnung. Auch übertreiben sie die Folgen der Erbsünde.

Die Erbsünde hat dem Menschen die ihm eigentümlichen Fähigkeiten nicht genommen. [5] „Jedes Wesen hat vom Schöpfer in und mit seiner Wesenheit eine gute und mit Kraft ausgerüstete Natur erhalten, die ebenso unverwüstlich ist, als das Wesen selbst. Dieses Prinzip rettet die Rechte der Natur gegen ihre Feinde.“ [6] Die Erbsünde hat die Geisteskraft wohl geschwächt, nicht aber in ihrem Wesen behoben. [7] Dabei ist zu beachten, daß die menschliche Natur weniger hinsichtlich der Wahrheitserkenntnis durch die Sünde verdorben ist als hinsichtlich des Strebens nach dem Guten. [8] Auch persönliche Sünden machen die Erkenntnis der Wahrheit nicht unmöglich. Speziell durch den Unglauben wird die natürliche Vernunft nicht so verderbt, daß nicht einige Erkenntnis des Wahren übrig bliebe. [9] Auch den Naturmenschen darf die Vernunft nicht abgesprochen werden.

---

[1] S. Th. I. II. 109. 1.
[2] II. Sent. d. 28. q. 1 a. 5 c.
[3] Vgl. Q. d. de ver. X. 6.
[4] Vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. I. 1.
[5] II. Sent. 28. q. 1 a. 5; S. Th. I. 98. 2: „Ea quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur per peccatum.“
[6] Scheeben, Natur u. Gnade, 73.
[7] Vgl. S. Th. I. II. 85. 2.
[8] S. Th. I. II. 109. 2 ad 3.
[9] S. Th. II. II. 10. 4 ad 3; „per infidelitatem non corrumpitur totaliter

Uebrigens gibt es auch gewisse Faktoren, welche die Wahrheitserkenntnis begünstigen und erleichtern.[1] „... Die Idee einer ununterbrochenen Stufenfolge der Dinge ... läßt das All als wohlgeordnetes Reich erscheinen. Inmitten der Wesensleiter befindet sich der Mensch, aber an einer bedeutsamen Stelle, so daß er nicht bloß Eines neben Anderen ist. Denn in ihm trifft Sinnliches und Geistiges zusammen, er steht an der Grenze von Zeit und Ewigkeit. Ja wie ein Auszug des All faßt er alle Kräfte in sich und darf daher mit Recht Mikrokosmus heißen."[2] Vermöge dieser Stellung nimmt der Mensch teil an der Erkenntnisweise derjenigen Wesen, in deren Mitte er steht, also auch an der Erkenntnisweise der Engel.[3] „Unde et in natura humana inquantum attingit angelicam oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis."[4] Dem Menschen eignet solch Erkennen freilich nur in sehr begrenztem Maße.[5] Einzig und allein die ersten Prinzipien bieten sich ihm unmittelbar dar.

Die Lehre von der Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis liegt zuletzt verankert in der reinen Tiefe des christlichen Gottesbegriffes. Gott ist das Urlicht, das klarste und wesentliche Licht. Von diesem wesenhaften und persönlichen Licht heißt es bei St. Thomas, und das gilt auch für die sündigen Menschen: Deus „continue ... operatur in mente, quod in ipsa naturale lumen causat et dirigit ... in veritatem."[6] Alle Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis führt sich zuletzt auf Gottes Sein und Wesen, Gottes Walten und Wirken in der Seele zurück. Weil Gott die Wahrheit ist, können Menschen die Wahrheit erkennen.[7] Gott schenkt das natürliche Licht der Vernunft und läßt dieses Licht immerdar im Menschen flammen in Kraft der Sonne seines Geistes. Durch dieses Licht spricht Gott zu uns.[8] Er ist es, der innerlich und in erster Linie belehrt. Alle anderweitige Belehrung hat nur Erfolg in Kraft jenes Vernunftlichtes, das er uns verliehen hat.[9] Dieses unser geistiges

---

in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio."

[1] i. Metaph. II. 2.

[2] Eucken, Die Philosophie des Thomas v. A., Z. f. Philos. u. philos. Kritik 87 (1885) [161—214], 171 f.

[3] S. Th. I. 77. 2: „Anima ... est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum."

[4] Q. d. de ver. XVI. 1. Zum Unterschied von intellectus und ratio vgl. O. Renz, Synteresis, 26.

[5] Die Lehre, daß wir die obersten Prinzipien unmittelbar ohne Schlußfolgerung erkennen, steht nicht im Widerspruch mit der thomistischen Lehre von der Erfahrungsgrundlage allen menschlichen Denkens. Vgl. M. Grabmann, Der göttliche Grund menschl. Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas v. A., 49 f.

[6] Exp. s. l. Boeth. de Trin. I. 1. Vgl. Werner, Thomas v. A. II. 131; Schulemann, Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas v. A. (Baeumkers „Beiträge" XIII. 5). Münster i. W. 1915, 56.

[7] Vgl. A. D. Sertillanges, L'idée de Dieu et la vérité. Rev. thom. 12 (1904) 385 ss.

[8] Vgl. Q. d. de ver. XI. 1 c. u. ad 13.

[9] Q. d. der ver. XI. 1: „Cum omnis doctrina efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus deus est, qui interius et principaliter docet."

Licht ist eine Teilnahme an seinem Licht. So dürfen wir sagen, daß wir alles in Gott sehen und secundum ipsum über alles urteilen, insofern wir eben durch Teilnahme an seinem ewigen Lichte alles erkennen und beurteilen.[1] Dieses Gott entstammte Licht ermöglicht es uns, auch in den kleinsten Dingen und alltäglichen Geschehnissen ungewöhnliche Tiefen zu entdecken und aus ihnen große Wahrheiten zu erschließen. Es vermag in allem Gott als Ursache, Walter und Ziel zu entdecken. Gott gibt uns auch die Kreaturen als Gegenstände und Vermittler der Wahrheitserkenntnis.[2] Weil diese Geschöpfe Abbilder der göttlichen Wahrheit sind, die Gott erkennt, sind sie auch uns erkennbar. Nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis."[3] So beruht also die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis zu tiefst auf Gott. Er ist der wahre Lehrer.[4] Der Mensch muß in jeder Weise zuerst empfangen, um selbst als causa secunda erkennend tätig sein zu können. Diese menschliche Abhängigkeit von Gott haben die Heiden nicht klar erkannt. Denn sie schrieben sich selbst alle Wahrheitserkenntnis zu. Das war ihre Sünde.

IV. Eine fundamentale Wahrheit ist sicher gestellt. Der Heide kann Wahrheiten erkennen. Der erste Schritt auf dem Wege zu Gott ist ihm nicht unmöglich. Aber nun kommen die Optimisten und erklären den Streit für überflüssig. Jeder Mensch, auch der Heide könne die Wahrheit erkennen und zwar in ihrem ganzen Umfang. Der Heide besitze dieselben Fähigkeiten wie der gläubige und begnadete Christ. Von einer Erbsünde und ihren etwaigen nachteiligen Wirkungen auf die Wahrheitserkenntnis sei keine Rede, also erst recht nicht von einer relativen und moralischen Notwendigkeit der Gnade und Offenbarung. Allein, diese Auffassung widerstrebt einer gesunden Philosophie und Theologie. Die Kraft des menschlichen Intellektes ist begrenzt.[5] „Quicquid recipitur in modum recipientis recipitur." Wie das Sein, so das Denken. Menschensein aber ist begrenzt, also auch menschliches Erkennen. Die allgemein vorhandene Beschränkung der Erkenntnisfähigkeit ist beim Heiden speziell durch die Auswirkung der schlimmen Folgen der Erbsünde und der persönlichen Sünden auf die Geistes- und Willensverfassung gesteigert.

V. Wie weit sind nun im einzelnen die objektiven Wahrheiten dem Heiden zugänglich? Der Heide kann so viele Wahrheiten er-

---

[1] Vgl. S. Th. I. 12. 11; Q. d. de ver. I. 4; S. c. G. III. 48. Siehe auch M. Grabmann, Der göttl. Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus u. Thomas v. A.

[2] Vgl. II. Sent. d. 28 q. 1 a. 5 ad 2.

[3] Q. d. de ver. XXII. a. 2 ad 1; vgl. S. c. G. III. 48.

[4] II. Sent. d. 28. q. 1. a. 5 und ad 3.

[5] i. I. Tim. VI. 3.

kennen, als durch das Sinnliche zugänglich sind.[1] Die Heiden können erkennen, daß es eine Wahrheit gibt.[2] Unmittelbar bieten sich ihnen wie allen Menschen die ersten grundlegenden Wahrheiten oder Principien dar.[3] Aus den Principien können sie neue Erkenntnisse ableiten. Doch ist der Intellekt hierbei der Gefahr des Irrtums ausgesetzt.[4] Der Heide vermag aber alle der natürlichen Vernunft als solcher zugänglichen Wahrheiten nicht collective sondern nur divisive zu erkennen. Manche natürliche Wahrheiten können zudem ohne das Licht der Offenbarung nicht vollständig begriffen und gewürdigt werden. So läßt sich z. B. der Tod, die Koncupiscenz, der innere Zwiespalt in der Seele nur im Licht der Erbsündenlehre vollkommener begreifen.[5]

Der Umfang der natürlichen Wahrheitserkenntnis gestaltet sich im einzelnen nach dem Maße der Bildungsmöglichkeit des einzelnen,[6] der Wirksamkeit der früher aufgezählten Hindernisse, der Rassenzugehörigkeit, der Individualität und dem Fleiß des jeweiligen Wahrheitssuchers.[7] Was an sich und physisch kraft der natürlichen Vernunft erkennbar ist, ist nicht ohne weiteres allen Heiden auch tatsächlich und unter allen Umständen erkennbar. Für die Heiden besteht in vielen Fällen keine physische, aber doch eine moralische Unmöglichkeit, die Wahrheit mit dem rein natürlichen Licht der Vernunft zu erkennen. Manche Wahrheiten sind jedem Menschen leicht erkennbar, andere können nur von wenigen nach Aufwendung vieler Mühe gefunden werden.

VI. Die Wege, auf denen der Heide zur Wahrheit gelangen kann, sind mannigfach. Hier kommen nur die natürlichen in Betracht, nämlich inventio und disciplina, bezw. proprium studium und traditio ab alio oder doctrina.[8] Die Bedeutung der letzteren darf man aber nicht übertreiben. Wie wichtig die Rolle auch immer sein mag, welche die Ueberlieferung im wirklichen Leben und Wahrheitserkennen spielt, so bleibt doch wahr, daß auch jeder auf sich allein gestellte Mensch, demnach auch der Barbar in der Einsamkeit zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen kann.

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 109. 1.
[2] Vgl. S. Th. I. 2. 1.
[3] Vgl. Garrigou-Lagrange, Dieu 149—155; Ph. G. Schulemann, Das Kausalprinzip i. d. Philosophie des Thomas v. A. in Bäumkers „Beiträgen" XIII. 5. Münster i. W. 1915, 50 f.; M. Baumgartner, Zur thomistischen Lehre v. d. ersten Prinzipien der Erkenntnis. in: Festschrift f. G. Fr. v. Hertling. Freiburg i. B. 1913, 1—16.
[4] Vgl. i. Metaph. II. 1; S. Th. I. 82. 1; 117. 1; I. II. 51. 1; 91. 3; 94. 2; 100. 1.
[5] Vgl. Q. d. de malo V. 4 ad 1; S. c. G. IV. 1; III. 48; i. Rom. V. 3.
[6] Vgl. S. Th. I. II. 100. 1; S. c. G. II. 4; S. Th. I. II. 51. 1.
[7] Vgl. S. Th. I. II. 91. 3.
[8] Vgl. S. Th. I. II. 180. 3 ad 4; i. I. Cor. XIV. 2.

§ 10. Die natürliche Erkennbarkeit Gottes.

I. Wie für alle Menschen, so besteht auch für die Heiden die Pflicht der Gotteserkenntnis.[1] Sie ist Ziel des Menschen,[2] und summus gradus humanae cognitionis.[3] Auf die Erkenntnis seines Schöpfers ist der Mensch seinem Wesen und seiner Ausrüstung, seinen Anlagen und seinen Bedürfnissen nach hingeordnet. Die Gotterfassung erfüllt ein naturnotwendiges und tiefes, bewußtes oder unbewußtes Verlangen der menschlichen Seele: „Est ... ultimus finis

[1] Vgl. Wsh. XIII, 1—9; Apg. XVII, 26—28; Rom. I, 18—20. Das Schrifttum über die natürliche Gotteserkenntnis ist unübersehbar. Hier seien nur folgende Werke und Zeitschriftenartikel namhaft gemacht: Cl. Bäumker, Die Gottesbeweise des hl. Th. v. A. in ihrem Verhältnis z. Maimonides. Archiv f. Gesch. d. Philos. 22 (1908) 132—134; Derselbe, Witelo 286—338; M. Chossat, Dieu (connaissance naturelle de) Dict. de th. cath. IV (1911) 756—874; Ders., Dieu, son existence. 1. c. 874—948; Brookhoff, Die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Erkennbarkeit Gottes. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 1 (1887) 224—251; A. Daniels, Quellenbeiträge zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert, in Bäumkers „Beiträgen" VIII, 1—3, Münster i. W. 1909; R. Dulac, Essai de synthèse des cinq preuves thomistes de l'existence de Dieu autour des principes de l'être. Revue de Philosophie 25 (1925) 473—96; Garrigou-Lagrange, Dieu; E. Gilson, Le Thomisme, 38—94; M. Grabmann, Thomas v. A. 82—94; G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, in Bäumkers „Beiträgen" VI, 3. Münster i. W. 1907; L. Kerkhofs, La connaissance naturelle de Dieu d'après la foi. Revue écclésiastique de Liège. 17 (1925—1926) 3—17; H. Lennerz, Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren. Freiburg i. B. 1926; J. Jeiler, Ueber den Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des hl. Bonaventura und anderer Meister des 13. Jahrhunderts. Katholik. 57. I. Hälfte (1877) 113—147, 337—353; H. Kirfel, Gottesbeweis oder Gottesbeweise beim hl. Thomas v. A. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 27 (1913) 451—460; J. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit, II, 20—62; 207—231; V. Kolb, Die Gottesbeweise.[3] Graz 1923; A. M. Lépicier, De Deo uno. 2 vll. Paris 1900; de Munnynck, Praelectiones de Dei existentia. Lovanii 1904; N. del Prado, Quaest. secunda Iae partis S. Theologiae, an Deus sit. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 23 (1909) 438—461; 24 (1909) 114—152; Roderfeld, Die kathol. Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis nach der platon., patrist. und der aristot.-scholast. Erkenntnistheorie. Tüb. Theol. Quartalschrift, 63 (1881) 77—136; 187—249; E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas v. A. und Aristoteles. Köln 1898; Derselbe, Die Gottesbeweise bei Thomas v. A. Philos. Jahrb. der Görresgesellsch. 37 (1924) 329—338; Cesl. M. Schneider, Natur, Vernunft, Gott, Abhandlungen über die natürliche Erkenntnis Gottes nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin dargestellt. Regensburg 1883; A. D. Sertillanges, Note sur la preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde. Rev. Thom. 6 (1898) 367—378; Derselbe, Les sources de la croyance en Dieu. Paris 1904; Derselbe, S. Th. d'A. I, 143—278; S. Weber, Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas v. A. auf seinen Wortlaut untersucht. Ein Beitrag zur Textkritik der Summa c. G. Freiburg i. B. 1902; H. Weertz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius und ihre Einwirkung auf Thomas v. A. Bonn 1908. Weitere Literatur ist in den aufgeführten Werken und Artikeln angegeben, desgleichen in den dogmatischen Handbüchern von Bartmann, Diekamp u. a.

[2] Vgl. Comp. theol. 104.

[3] S. c. G. I. 4.

totius hominis et omnium operationum et desideriorum ejus, cognoscere primum verum, quod est Deus.“ [1]

Kann nun der Heide mit seinen natürlichen Kräften ohne Hilfe der Gnade und Offenbarung zur Gotteserkenntnis gelangen? [2] Welches sind die Wege, die ihn zur Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes führen? Ist der Heide auf Ueberlieferung und Autorität angewiesen, oder ist für ihn auch ein Wissen von Gott möglich, das sich auf eigene Einsicht stützt? Ist ihm nur ein mittelbares oder auch ein unmittelbares Erkennen Gottes vergönnt? Ist die Gottesidee Gegenstand seines Schauens, seiner Erfahrung oder nur Frucht seines schlußfolgernden Denkens? Wie weit erlaubt es sein Zustand, den Schleier zu lüften und Gott zu erkennen? Das sind die Teilfragen des einen großen Problems von der Möglichkeit der Erkenntnis Gottes.

II. Die Gegner der natürlichen Gott-Erkennbarkeit stehen entweder auf materialistischem, kritizistischem oder extrem supranaturalistischem Standpunkt.

Den Materialisten dünkt eine natürliche Gotteserkenntnis unmöglich, weil es keinen Gott sondern nur Stoff oder Materie gibt. Nach dem Agnostizismus, zu dessen Anhängern im Mittelalter Moses Maimonides (gest. 1204) und Nikolaus von Autrecourt (14. Jahrht.) zählten, erkennen wir einzig und allein das sinnlich Wahrnehmbare. Die obersten Erkenntnisprinzipien haben keine ontologische und transzendentale Geltung. Demnach ist es dem Menschengeist nicht verstattet, sich in die Sphäre einer übersinnlichen, geistigen Welt hinaufzuschwingen. Die Erkenntnis eines rein geistigen Wesens durch ein Erkenntnisvermögen, das von den Sinnen und der Erfahrung abhängig ist, gilt als unmöglich. Man betont also einerseits die Transcendenz Gottes und andererseits die Beschränktheit des menschlichen Geistes. [3]

Wesentlich theologischer Art sind die Einwürfe anderer Gegner, die schon auch auf die mehr oder minder absolute Ueberweltlichkeit Gottes hinweisen, dann aber vor allem die menschliche Unzulänglichkeit sowie die Wirkungen der Erbsünde übertreiben. Zu diesen extremen Supranaturalisten gehören die Traditionalisten. Soweit diese einer milderen Richtung angehören, leiten sie die natürliche

---

[1] S. c. G. III. 25.

[2] Die Frage, ob wir auf natürlichem Wege zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangen können, wird S. Th. I. 2. 2; S. c. G. I. 13, die Frage hingegen, ob wir auf natürliche Weise zu einer gewissen Erkenntnis des Wesens Gottes gelangen können, S. Th. I. 12. 12 (Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus); Exp. s. I. Boeth. de Trin. I. 2; I Sent. d. 3. q. 1. a. 3 behandelt.

[3] Vgl. S. Th. I. 12. 12 ad 1, ad 2; Exp. s. I. Boeth. de Trin. I. 2. Ueber den Agnostizismus vgl. A. de la Barre, Agnosticisme. Dict. de Théol. cath. I (1909) 596—605 mit Lit.

Gotteserkenntnis nur faktisch aus der Ueberlieferung her, ohne die theoretische Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis anzutasten. Die extremen Traditionalisten verneinen auch die letztere.[1] Für die Fideisten ist der Glaube Voraussetzung jeglicher Gotteserkenntnis. Sie erachten einen Gottesbeweis durch Vernunftgründe nicht nur für unnütz, sondern auch für unmöglich.[2] Pseudomystiker verlangen zur Gotteserkenntnis eine innerliche Offenbarung Gottes an jeden einzelnen Menschen.

Auf eine dualistische Weltansicht gründeten sich die falschen Ansichten der Manichäer, die behaupteten, daß der wahre Gott im alten Testament nicht erkannt wurde. Die Deisten[3] und Transcendentalisten von der Art der Gnostiker oder des Arius trennten Gott und die Welt. Sie ließen die Welt durch Mittelwesen erschaffen sein und lehnten daher folgerichtig eine Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen ab.

Für uns sind besonders die Anschauungen der Traditionalisten und extremen Supranaturalisten von Wichtigkeit, weil hier Momente und Schwierigkeiten geltend gemacht werden, die gerade in der Heidenwelt wirksam sind. Wollen wir ihnen gegenüber die natürliche Gotterkennbarkeit dartun, so müssen wir zeigen, daß die vorgebrachten Schwierigkeiten in der Frage nach der Gotterkennbarkeit nicht ausschlaggebend sind. Wir setzen also die dogmatische Lehre von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes voraus. Hier handelt es sich ja nur darum, ob die Heiden Gott erkennen können. Allein wir müssen doch auch die dogmatische Lehre von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes in ihrer Gänze kurz entwickeln. Denn mit dem Nachweis der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis im allgemeinen ist im Grunde auch schon der Beweis für die Gotterkennbarkeit seitens der Heiden gegeben. Aber da hält man uns entgegen: warum streiten um die natürliche Gotteserkennbarkeit? Sie ist doch eine unzweifelhafte Tatsache. Wir alle kennen Gott und wissen unmittelbar von ihm. Es gibt keine Grenzen für die natürliche Gotteserkenntnis. So äußerten sich z. B. die Arianer und Eunomianer.[4]

Sowohl die Leugnung der natürlichen Gotteserkennbarkeit wie die Behauptung einer unmittelbaren und vollständigen Gotteserfassung führen folgerichtig zur Ablehnung der Missionstätigkeit. Wenn die Heiden Gott nicht auf natürliche Weise zu erken-

[1] Zum Traditionalismus vgl. Chossat, l. c. 806—810 (mit Lit.). Dazu neuerdings C. v. Crombrugghe, De Traditionalismo. Coll. Gand. 11 (1924) 43—47; J. Henry, Le Traditionalisme et l'Ontologisme à l'Univ. de Louvain (1835—65). Louvain 1922.

[2] S. c. G. I. 12.

[3] Vgl. J. Forget, Déisme. Dict. de théol. cath. IV (1911) 232—243.

[4] Vgl. S. c. G. I. 5.

nen vermögen, dann können wir sie auch nicht zur Erkenntnis Gottes führen. Ist aber Gott den Heiden auf natürliche Weise unmittelbar und vollkommen erfaßbar, dann verliert die Missionspredigt ihren Sinn und ihre Berechtigung. Vom hl. Lehrer werden beide Extreme abgelehnt. Er hat es wie alle Scholastiker „mit der Vernunftbegründung des Daseins Gottes nicht leicht genommen", hat es aber auch mit der Scholastik vermieden, „die Unzulänglichkeit der Gotteserkenntnis zu einer Unmöglichkeit derselben zu steigern...."[1] Trotz der Schwierigkeiten jeglicher natürlichen Gotteserkenntnis lehrt Thomas die natürliche Erkennbarkeit Gottes, wegen der Schwierigkeiten der Begrenztheit der natürlichen Gotteserkenntnis. Alle, die eine natürliche Gotterkennbarkeit leugnen, übertreiben die Schwierigkeiten; die Eunomianer aber und ihre Gefolgschaft verkennen die Schwierigkeiten.

III. Die Schwierigkeiten der natürlichen Gotteserkenntnis[2] sind im allgemeinen die gleichen wie die der natürlichen Wahrheitserkenntnis. Nur machen sie sich beim Gottsuchen der Vernunft verstärkt geltend infolge des Abstandes zwischen göttlicher Größe und menschlicher Armseligkeit oder wegen der Transcendenz Gottes und der Unzulänglichkeit menschlichen Erkennens.

Gott ist reiner Geist.[3] Sein Wesen ist transcendent und erhaben über Welt und Materie sowie jegliche Begrenztheit. Er ist unendlich und unsichtbar,[4] während der Mensch mit dem einen Teil seines Wesens der sinnlichen Welt und Materie angehört, welche alle Begrenztheit und Enge verursacht. Gott eignet unendliche Erkennbarkeit; die Kraft des geschaffenen Intellektes aber hat ihre Grenzen.[5] Obwohl daher Gott reinstes Licht, lauterste Wahrheit und Geistigkeit ist (manifestus in natura), besteht ein Mißverhältnis zwischen ihm und der menschlichen Erkenntniskraft. „Omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis."[6]

Vor allem hemmen ethische Schwierigkeiten den Flug des menschlichen Geistes empor zur Erkenntnis des göttlichen Wesens. Thomas stimmt hier ganz mit Paulus überein.[7] Alle Missionare werden ihm beipflichten. Die Heiden sind verunreinigt, verdorben und verblendet durch die Sünde. Die Gotteserkenntnis wird bei ihnen durch die Ungerechtigkeit unterdrückt.[8] Gott ist den Heiden

---

[1] M. Grabmann, Gegenwartswert, 83.
[2] Sie werden ex professo behandelt S. c. G. I. 4; Dev. exp. s. Symb. app. III.
[3] S. Th. I. 3. 1 u. 7.
[4] S. Th. I. 12. 3; i. Col. I. 4.
[5] i. I. Tim. VI. 3.
[6] S. Th. II. II. 5. 1 ad 2; vgl. Exp. i. Boeth. de Trin. prol.
[7] Rom. I. 18, 20.
[8] Vgl. i. Rom. I. 6.

fern wegen der Sünde[1] sowie wegen der Leidenschaften und dem Verflochtensein in das Irdische. Die Leidenschaften verwirren den Geist und machen ihn so untauglich für die Gotteserkenntnis.[2] Durch die Beschäftigung mit sinnlichen Dingen und Freuden wird das Streben nach Gott behindert.[3] Die Heiden scheuen auch jene Mühe und Arbeit, welche die Erhebung des Geistes vom Körperlichen zum Uebersinnlichen, zur Erhabenheit Gottes voraussetzt.[4]

Ganz allgemein bestehen auch für die Heiden jene Schwierigkeiten, die mit unserer natürlichen Erkenntnisweise verbunden sind. Wir müssen Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften mittelbar, a posteriori erschließen. Schlußfolgern birgt aber in sich die Gefahr des Irrens. Ferner hängt unsere Gotteserkenntnis von der Erkenntnis der Geschöpfe ab. Deren Wesen ist aber oft schwer zu erkennen, wie es denn auch oft tatsächlich von den Heiden verkannt worden ist. Die Verkennung der Geschöpfe hat jedoch auch eine Verkennung Gottes zur Folge.[5] Die Geschöpfe führen den Menschen leicht in die Irre. Vermöge der ihnen innewohnenden Wahrheit und Güte sind sie bestimmt, Führer zu Gott zu sein. Allein gerade durch ihre Wahrheit und Güte werden sie zu einem Fallstrick für die Toren.[6] Sie offenbaren Gott, verbergen ihn aber auch.[7]

Alle genannten Schwierigkeiten und Hemmungen machen sich bei den Heiden ungleich stärker geltend als bei den Gläubigen, weil sich bei den Heiden die Erbsünde, durch welche die Erkenntniskraft geschwächt und verdunkelt worden ist, noch ungehemmt auswirken kann. Dazu haben infolge der Sünde die Erkenntnisquellen an Leuchtkraft und Abspiegelungsvermögen verloren, also daß sie Gott nicht mehr so deutlich und klar zu erkennen geben.[8] Später werden wir sehen, wie die obigen Schwierigkeiten von Einfluß auf die Entwicklung und Eigenart der heidnischen Gottesvorstellungen sind und sich in ihren Gottesideen widerspiegeln.

IV. So sehr wir nun auch alle diese Schwierigkeiten und Hem-

---

[1] ibid. Prol.
[2] S. c. G. III. 130.
[3] ibid. III. 27.
[4] Vgl. de rat. fidei c. Sar., Gr. et Arm. V; S. c. G. III. 38; S. Th. I. 94. 1; i. I. Cor. I. 3.
[5] Vgl. S. c. G. II. 3.
[6] S. Th. I. 65. 1 ad 3: ... „creaturae, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt; quia invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur ... Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur (Sap. 14, 11) quod creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientium. Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo. Non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo."
[7] „... Deus per creaturas et occultatur nobis et manifestatur." i. Hebr. I. 5; vgl. IX. 5; S. Th. I. 12. 12; 94. 1.
[8] Vgl. S. Th. I. 94. 1.

mungen beim Gottsuchen der Heiden würdigen, müssen wir doch sagen, daß für jeden Heiden die physische Möglichkeit besteht, auf rein vernünftigem Wege zur Erkenntnis des einen wahren Gottes zu gelangen. Rationales creaturae Deum „attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando". [1] „... cognitio naturalis de Deo communis est bonis et malis, fidelibus et infidelibus." [2] Vernunft und Welt genügen zur Gotteserkenntnis. Die natürliche Vernunft (Princip) kann durch die Geschöpfe (Erkenntnisquelle) Gott (Erkenntnisobjekt) mit Gewißheit (Erkenntnismodus) erkennen und zwar ohne der Gnadenhilfe, der Offenbarung oder des Unterrichtes zu bedürfen. [3] Für diese Auffassung beruft sich Thomas auf die Lehre der hl. Schrift [4] und der Väter.

Nach Thomas ist bei allen Menschen irgend eine, wenn auch noch so unvollkommene, natürliche Erkenntnis des einen wahren Gottes vorhanden. [5] Ferner erklärt er nachdrücklich, daß jeder Heide die unter Sünde bestehende Verpflichtung hat, Gott zu erkennen. Diese natürliche Pflicht kann er aber nur unter der Voraussetzung betonen, daß keine Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis vorliegt. Aus der Pflicht und Tatsächlichkeit der Gotteserkenntnis leitet der hl. Lehrer die Schuld der Heiden ab, welche sie durch ihren Unglauben, ihre Irrtümer, ihren Götzendienst auf sich geladen haben. [6] Diese Schuld aber setzt irgend eine Kenntnis des obersten Gesetzgebers voraus. Die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis ergibt sich auch aus dem Gottsuchen und Glückstreben der Menschen. Kein Gut kann Gegenstand des Strebens sein, wenn es nicht irgendwie, sei es auch nur dunkel, erkannt ist. Außerdem kann das Sehnen der Menschen nach Gotteserkenntnis nicht ganz umsonst sein. [7] Auch die Möglichkeit natürlicher Gottesliebe hätte Thomas nicht annehmen können, wenn er nicht die natürliche Gotterkennbarkeit gelehrt hätte. [8] Endlich ist die natürliche Gotteserkenntnis Vorbedingung für die Erfassung Gottes im Glauben. Die Lehre von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes ist das Fundament nicht nur der S. c. G., [9] sondern auch des ganzen thomistischen theologischen Lehrgebäudes.

---

[1] S. Th. I. 65. 2. Vgl. S. C. G. I. 12; Q. d. de ver. X. 12.

[2] I. Sent. d. 3. q. 1. a. 3 ad 8.

[3] „Die Ueberzeugung, daß der Menschengeist auf den Schwingen des natürlichen Erkennens durch die Nebel des Zweifelns hindurch sich zur Sonne des persönlichen Gottes erheben kann und von dort Lichtstrahlen der Wahrheit empfängt für das Verständnis des geschöpflichen Seins, . . . hat . . . Thomas von Aquin dazu begeistert, als ersten großen Traktat seiner theologischen Summe eine selbständige philosophische Gotteslehre zu stellen, in der eigene Spekulation und geschickte Synthese bisher geleisteter Denkbarkeit sich harmonisch eint." Grabmann, Gegenwartwert. 81 f.

[4] Weish. XIII. 1; Rom. I, 12 — 31; I. Cor. XIII. 12 ; Apg. XVII, 26 — 30; XIV, 15 — 17.

[5] i. Rom. I, 6; S. Th. 1. 12. 12 ad 2; Comp. theol. 254.

[6] S. c. G. I. 43. i. Rom. I. 7 zeigt Thomas, daß die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Heiden nicht mit Unwissenheit bzgl. Gott entschuldigt werden kann.

[7] Vgl. S. c. G. I. 43.

[8] Vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. I. 1; 2 contra. Die Möglichkeit rein natürlicher Gottesliebe über alles lehnt der hl. Thomas, wie wir später sehen werden, ab.

[9] Vgl. S. c. G. I. 9.

Nun zum eigentlichen Beweise der natürlichen Erkennbarkeit Gottes für die Heiden. Drei Fragen warten auf Antwort: 1. Ist Gott überhaupt Erkenntnisgegenstand? 2. Ist Gott für den menschlichen Geist, auch den des Heiden, erkennbar? Da unsere Erkenntnis von den Sinnen ihren Ausgang nimmt, ergibt sich als 3. Frage: Können uns die Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes führen?

Gott ist als reinstes Sein und reiner Geist frei von aller Materie und Potenzialität. Demnach ist er auch vorzüglicher Gegenstand des Erkennens (maxime cognoscibilis).[1]

Der Leuchtkraft Gottes entspricht auf seiten des Menschen als Erkenntnisvermögen die Vernunft. Vermöge dieser geistigen Mitgift hat jedes Erdenkind die natürliche Fähigkeit, den geistigen Gott zu erfassen.[2] Es besteht eine natürliche Verwandtschaft zwischen Gottesgeist und Menschengeist. Der Mensch ist Gottes Ebenbild, insofern als er in seinem innersten Wesen, d. h. in seiner Geistigkeit und Intellektualität, Gott ähnlich ist.[3] Diese Gottverwandtschaft befähigt ihn zur Gotteserkenntnis. Es besteht kein solches Mißverhältnis zwischen Gott und der Vernunft wie zwischen Sinnenorgan und geistiger Wahrheit. Während die Sinne nur dieses oder jenes konkrete Seiende wahrzunehmen vermögen, hat die Vernunft das Sein als solches, folglich auch das göttliche Sein zum Gegenstand. Das höhere Erkenntnisvermögen wird in seinem Wesen durch Sünde und Schuld nicht behoben. Die Gottähnlichkeit, von der wir sprachen und welche die Grundlage der natürlichen Gotteserkenntnis bildet, findet sich bei Guten und Bösen.[4] Also bleibt auch den Heiden die erforderliche Erkenntniskraft.

Aber ist der Mensch nicht als leiblich-seelisches Wesen in seinem Denken von der sinnlichen Erkenntnis abhängig? Wie soll sich sein Geist in das Reich des Uebersinnlichen erheben? „Omnis cognitio incipit a sensu." Das ist richtig. Deshalb braucht aber die Erkenntnis nicht bei den sinnlichen Dingen stehen zu bleiben.[5] Objekt der Vernunft ist das Seiende überhaupt, also auch das göttliche Sein. Die Vernunft kann die Ursachen und Zusammenhänge

---

[1] Q. d. de ver. II. 2.

[2] S. Th. I. 93. 4: „Homo habet aptidudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus." Vgl. I. 93. 8; 12. 1 ad 4; i. Rom. I. 6.

[3] S. Th. I. 3. 1 ad 2. Vgl. P. Palucsak, Imago Dei in homine. Xenia Thom. II, 119—54; A. Ronner, Thomas v. A. oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes. in: Div. Thomas 3. Serie. 1 (1923) 329—355.

[4] Vgl. S. Th. I. 12. 12 ad 3; i. I. Cor. III. 3 f.

[5] Vgl. S. Th. I. II. 109. 3 ad 2. Ueber das Kausalprinzip vgl. Ph. G. Schulemann, Das Kausalprinzip i. d. Phil. d. hl. Th. v. A. (Bäumkers „Beiträge" XIII. 5). Münster i. W. 1915; Garrigou-Lagrange, Dieu, 83—103; 179—185.

der Dinge erkennen. Die Principien erlauben ihr, weitergehende Schlußfolgerungen zu ziehen. Das Kausalgesetz gestattet uns, von den Einzelerscheinungen auf ihre Ursache und Gesetze, vom Zeitlichen auf Ewiges, vom Begrenzten auf Unendliches, vom Kontingenten auf ein Absolutes zu schließen. Denn das Kausalgesetz hat eine absolute, ontologische, transzendente Geltung. Immerhin bleibt aber obiges Axiom wahr, daß alle Erkenntnis von den Sinnen ihren Ausgang nimmt. Wenn wir darum die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis dartun wollen, müssen wir noch zeigen, wie und warum wir vermöge der sinnlichen Erscheinungen von Gott wissen und von der Erkenntnis der sinnlichen Dinge oder Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes aufsteigen können. Wir setzen dabei freilich voraus, daß die Dinge um uns objektiv existieren und nicht bloß ein Sein im Bewußtsein haben. Nach den Agnostikern ist es nicht gestattet, vom Sinnlichen auf Uebersinnliches, vom Irdischen auf Ewiges zu schließen. Die Dualisten, z. B. die Manichäer und Gnostiker nehmen an, daß der Demiurg und nicht der gute Gott die Welt geschaffen hat. Die Materie ist in sich böse. Darum dürfen wir von ihr nicht auf Gott schließen.

Nach Thomas aber sind die Geschöpfe wirklich Gottes Offenbarung. „Invisibilia Dei per ea quae sunt intellecta conspiciuntur.“ [1] Sie geben sich uns als Wirkungen zu erkennen. Als solche erlauben sie uns, wegen der transzendenten Geltung des Kausalgesetzes auf das Dasein Gottes zu schließen. Die Bewegung in der Welt führt zur Annahme eines ersten unbewegten Bewegers. Das mögliche, kontingente Sein setzt ein notwendig Seiendes, die Ordnung der wirkenden Ursachen eine erste wirkende Ursache voraus. Die stufenweise in den Geschöpfen verwirklichte Wahrheit, Güte und Edelkeit ist unbegreiflich ohne ein absolut Gutes, Wahres und Edles. Die Welt als Kosmos, m. a. W. die Weltordnung oder die Ordnung und Zielstrebigkeit (Teleologie) aller Dinge, ist unverständlich ohne ein denkendes Wesen, das alle Naturdinge und Wesen auf ihr Ziel hinordnet. [2] Somit liegen fünf Wege für den Heiden frei, auf denen er zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangen kann.

Weil Gott die Ursache der Geschöpfe ist, vermögen die Heiden aber nicht bloß sein Dasein sondern in etwa auch sein Wesen zu erkennen. Und zwar können sie das von ihm erkennen, was ihm notwendigerweise zukommt, insoweit er die Ursache der Dinge ist.

---

[1] Rom. I. 20.

[2] Zur ganzen Darstellung vgl. S. Th. I. 2. 3; 12. 12. Die Texte zum Gottesbeweis finden sich bei E. Krebs, Scholastische Texte. I. Thomas v. A. Texte zum Gottesbeweis, ausgewählt und chronologisch geordnet. Bonn 1912.

So kommen sie demnach mittels einer demonstratio quia, d. h. per priora quoad nos, also durch die Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes.[1] Wie die inneren Gesinnungen eines Menschen offenbar werden durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen, so wird Gott offenbar durch seine sinnlich wahrnehmbaren Wirkungen.[2] Die Kreaturen sind gleichsam Worte Gottes. Durch sie erfassen die Heiden Gottes Weisheit, ähnlich wie ein Schüler aus den Worten seines Lehrers auf dessen Weisheit schließt.[3] Die Geschöpfe tragen die Spuren Gottes, die Züge seines Wesens und den Stempel seines Geistes. „Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum, quae in conceptione divini verbi comprehenduntur."[4] Die Kreaturen führen den Menschen gleichsam an der Hand zu Gott hin.[5] Sie lassen Gott erkennen wie Kunstwerke den Künstler.[6]

Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis verdanken die Heiden zuletzt Gott als der summa und prima veritas. Weil er als der unendlich Seiende die höchste Wahrheit ist, kann er erkannt werden. Als prima veritas ist Gott die Urquelle unseres Erkennens. Er hat sich auch den Heiden offenbart: „Deus illis manifestavit (sc. sapientiam), vel interius infundendo lumen vel exterius proponendo visibiles creaturas, in quibus, sicut in quodam libro, Dei cognitio legeretur."[7] Er läßt die Menschen an seinem göttlichen Licht teilnehmen und gibt den heidnischen Philosophen wie allen Menschen das natürliche Licht der Vernunft. Die Erkenntnis der von ihm geschaffenen Kreaturen erschließt menschlichem Geistesauge die Erkenntnis des Schöpfers.[8]

V. Thomas vermeidet in seiner Begründung jene lebens- und wirklichkeitsfremden Ansichten, welche die allgemeine Gottesidee aus dem Willen und Gefühl (Voluntarismus), aus dem Begriff des „Lebenfördernden" (Pragmatismus), aus der unmittelbaren Anschauung der göttlichen Ideen (Platonismus) oder dem intuitiven Erkennen Gottes (Ontologismus) herleiten. Alle diese Theorien werden von der Wirklichkeit Lügen gestraft. Sie können die heidnischen Gottesvorstellungen nicht verständlich machen und bleiben die Antwort schuldig auf die Frage, wie sich zweierlei vereinen kann: die Allgemeinheit der Gottesidee und die Kraftlosigkeit des Gottesgedankens bei den Heiden. Der Voluntarismus gibt keine

[1] Vgl. I. Cor. IV. 3.
[2] Vgl. i. I. Cor. II. 2.
[3] Vgl. ibid. I. 3; i. Rom. I. 6.
[4] S. c. G. IV. 42.
[5] Vgl. S. Th. I. 12. 12.
[6] Vgl. S. c. G. II. 24; i. Rom. I. 6.
[7] i. Rom. I. 6.
[8] Vgl. II. Sent. d. 28. q. 1. a. 5 ad 2; G. th. 254.

Erklärung für die Allgemeinheit der Gottesidee. Der Pragmatismus bietet keine Deutung der heidnischen Flucht vor Gott. Platonismus und Ontologismus vermögen die Verbreitung und Macht des Polytheismus nicht zu enträtseln. Die Ansicht des Aquinaten ist lebenswahrer und an jener Wirklichkeit orientiert, an der doch zuletzt alle falschen Theoreme scheitern müssen. Seine Begründung macht es begreiflich, wie einerseits alle Heiden Gott erkennen und doch nicht kennen, wie sie auf ihn zustreben und doch von ihm fliehen, wie sie ihn nicht verleugnen können und doch mißachten, wie sie schuldig geworden sind und doch entschuldigt werden dürfen. Seine Lösung des großen Problems der natürlichen Gotteserkenntnis vermittelt ein tiefes Verständnis für die Entstehung und Entwicklung des Polytheismus und Götzendienstes, des Atheismus und Pantheismus.

Thomas mußte jene falschen Anschauungen auch deswegen ablehnen, weil sie im Widerspruch mit seiner Erkenntnistheorie standen. Welches sind nun im einzelnen die von Thomas widerlegten falschen Ansichten? Die einen verlegen den Ursprung der Gottesidee einseitig in das Innere des Menschen und lehnen jede äußere Mitwirkung, jeden Unterricht, jede natürliche Offenbarung ab oder erklären sie für secundär und überflüssig. Zu diesen gehören die Ontologisten, die eine unmittelbare Gotteserkenntnis des Menschen auf Erden lehren.[1] Für Thomas ist die unmittelbare Gotteserkenntnis reine Gnade. Sie eignet nicht der natürlichen Vernunft.[2] Seine Ablehnung der Lehre von der Möglichkeit der Gottesschau auf Erden ist selbstverständlich gegeben mit seiner Erkenntnislehre, dergemäß adäquater Gegenstand des endlichen Menschengeistes nur das Endliche ist. Wenn der Ontologist recht hätte, dann dürfte es keine Irrtümer in der Gotteserkenntnis geben. Dem widersprechen aber die geschichtlichen Tatsachen, vor allem die falschen Gottesvorstellungen der Heiden. Außerdem müßten die Menschen schon auf Erden im Zustand der Seligkeit sein, da mit der Anschauung Gottes die Seligkeit notwendig verbunden ist.[3] Aber auch hier lehrt die Wirklichkeit das Gegenteil.

Der Gedanke einer angeborenen Gottesidee läßt sich

---

[1] Ueber den Ontologismus vgl. Diekamp, I. 106—109 (mit Lit.); J. Henry, l.c.; Jeiler, Der Ursprung u. d. Entwicklung der Gotteserkenntnis. 123—130; J. Kleutgen, Philosophie d. Vorz. I. Münster i. W. 1860, 800 ff.; O. Paschen, der ontologische Gottesbeweis i. d. Scholastik. Aachen 1903; G. M. Sauvage, Ontologisme. in: The Cathol. Encyclopedia. XI. New-York s. a. (1911) 257 s (mit Lit.).

[2] S. Th. I. 12. 4. Nur Moses und Paulus erfreuten sich kraft eines außerordentlichen Gnadenprivilegs einer unmittelbaren Gottanschauung auf Erden. Q. d. de ver. X. 11 ad 1; XIII. 2; S. Th. I. 12. 11 ad 2; II. II.175. 3.

[3] Vgl. Exp. i. l. Boeth. de Trin. I. 3; Q. d. de ver. XVIII. 1.

richtig und falsch deuten. Den Vätern war die Anschauung von einer allen Menschen angeborenen Gottesidee geläufig und sympathisch. Tertullian sprach in dieser Beziehung von der „anima naturaliter christiana". Selbst bei den Heiden begegnen wir dergleichen Gedanken.[1] Diese Ansichten haben einen wahren Kern. Falsch werden sie erst, wenn sie den Zusammenhang mit der Wirklichkeit verlieren und gegen eine gesunde Psychologie verstoßen. Sobald die angeborene Gottesidee im Sinn einer mit der menschlichen Natur selbst gegebenen, „fertigen Erkenntnisform" verstanden wird, ist sie unhaltbar. Thomas wußte zu gut, daß viele Heiden nur mühsam zur Erkenntnis Gottes durchgedrungen, ja die meisten Heiden dem Irrtum anheimgefallen waren.[2] Der Satz, daß die Gottesidee allen Menschen angeboren ist, hat aber auch, wie schon bemerkt, einen richtigen Sinn: „per principia nobis innata de facili percipere possumus deum esse".[3]

Während die Ontologisten ein unmittelbares Erfassen Gottes für sich in Anspruch nehmen und die Vertreter der Ansicht von der angeborenen Gottesidee sich in Gegensatz stellen zu der Auffassung, daß man die Gotteserkenntnis erwerben müsse, leugnen andere mit dem hl. Anselm, daß wir zur Erkenntnis Gottes a posteriori mittels einer Schlußfolgerung gelangen. Das Dasein Gottes sei aus sich (a priori) evident, einleuchtend und klar: „intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est". Allein, das ist objektiv aber nicht mit Rücksicht auf uns richtig.[4] Das Gegenteil von dem an sich Evidenten kann man nicht als wahr annehmen. Von der Gotteserkenntnis läßt sich das aber nicht sagen. Denn die Toren sprechen in ihrem Herzen: „Es gibt keinen Gott."[5] Thomas entzieht dem Argument Anselms die Grundlage, wenn er wieder mit Berufung auf die Erfahrung sagt: „. . . non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id, quo maius cogitari non possit, cum multi antiquorum mundum dixerint Deum esse."[6]

Die Gotteserkenntnis ist weiterhin auch nicht die erste Wahrheit, die der Mensch erfaßt (theol. Apriorismus), die Kreaturen sind vielmehr das Ersterkannte.[7]

---

[1] z. B. Cicero, De nat. deorum I. 16.

[2] S. c. G. I. 11. f.

[3] Exp. s. l. Boeth. I. 3; vgl. Q. d. de ver. X. 12 ad 1: „cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid, unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse." S. Th. I. 2. 1 ad 1.

[4] S. Th. I. 2. 1; Exp. s. l. Boeth. de Trin. I. 3; S. c. G. I. 10 f.

[5] S. Th. I. 2. 1. Es ist interessant, wie sich Thomas hier wie anderwärts zur Begründung seiner Ansicht auf die Erfahrung beruft.

[6] S. c. G. I. 11.

[7] Vgl. S. Th. I. 88. 3; Q. d. de ver. VIII. 7 ad 6; VII. c. Exp. s. l. Boeth. de Trin. I. 3.

Die Ansicht derer, welche die Gotteserkenntnis auf die Tradition und Belehrung zurückführen, weist der Aquinate mit der Bemerkung zurück, daß Gottes Dasein von den heidnischen Philosophen mit unwiderleglichen Gründen bewiesen worden sei.[1]

VI. Nach Thomas ist alle natürliche Gotteserkenntnis eine mittelbare. Ihre Quelle ist die natürliche Offenbarung.[2] Hier wie immer läßt er die Erkenntnis des Uebersinnlichen durch die Erkenntnis der sinnlichen Dinge bedingt sein. Thomas will nun aber keineswegs lehren, daß die mittelbare Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen der einzige natürliche Weg zur Gotteserkenntnis für alle Menschen ist. Er läßt vielmehr auch Wege frei für andere Weisen der Gotteserkenntnis wie für den Glauben, die Belehrung und die mystische Gotterfahrung.[3] Außerdem fehlt nach Thomas obigen irrigen Theorien keineswegs jeglicher Wahrheitsgehalt. Was den Ontologismus und die verwandten Anschauungen angeht, so stellt Thomas fest, daß die Gotteserkenntnis nicht nur etwas rein äußerlich Uebermitteltes und von außen Angelerntes ist. Die Gottesidee bietet sich dem Menschengeist nicht nur wie irgend ein anderes Ding der Welt oder gleichgültiges Geschehnis des Tages dar. Sie strahlt nicht nur auf als Ergebnis mühsamen Nachdenkens und Forschens. Der Mensch ist zu tiefst für die Gotteserkenntnis veranlagt und hat in sich eine Potenz, ja einen Habitus für die natürliche Gotteserkenntnis. Es bedarf nur eines kleinen Anstoßes, um zur Gotteserkenntnis zu gelangen. Die Gotteserkenntnis drängt sich dem Menschen förmlich auf.[4] Daher die Allgemeinheit und Unvertilgbarkeit des Gottesgedanken bei den Heiden. Auch der Voluntarismus birgt in sich eine große Wahrheit, insofern als das Glücksuchen hilft, den Weg zu Gott zu finden. Desgleichen gewinnt er dem Traditionalismus etwas Wahres ab. Man beachte seine Hochschätzung der Ueberlieferung und des Unterrichtes und seinen Hinweis auf die vielen Irrtümer bei den Heiden wie allen Menschen, die auf ihre Erkenntniskräfte allein angewiesen waren.

VII. Doch wir müssen rückblickend noch näher auf einzelne bemerkenswerte Eigenheiten der thomistischen Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis aufmerksam machen.

Gott ist der natürlichen Vernunft erkennbar. Thomas ist weit

---

[1] Q. d. de ver. XII. 12.

[2] S. c. G. I. 12.

[3] Vgl. Mausbach, Die Religion und das moderne Seelenleben, 49. Mausbach führt als Belege S. Th. II. II. 2. 1; Q. d. de ver. XIV. 1 an.

[4] Ist das kein Widerspruch zu dem, was oben über die Schwierigkeiten natürlicher Gotteserkenntnis gesagt wurde? Ich glaube nicht. Denn dort handelte es sich mehr um die irrtumslose Gotterfassung, hier um die Gottesidee überhaupt.

entfernt, der Vernunft zu mißtrauen und das Gefühl, das religiöse Erlebnis, die Erfahrung oder das innere Bedürfnis zu Hilfe zu rufen, um Gottes Dasein verständlich zu machen und die Gottesidee zu erklären. Seine Ansicht vermag allein vollkommen zu befriedigen. Denn sie zeigt das richtige Verständnis für die Eigenheiten und Bedürfnisse der menschlichen Natur. Der Mensch will erkennen, will Gründe wissen, will einen vernünftigen Gottesdienst leisten. Diesem Bedürfnis kommt die intellektuelle Begründung des Daseins Gottes entgegen. Sie allein kann auch den Heiden wirklich überzeugen und gewinnen.

Thomas verankert die Möglichkeit der Gotteserkenntnis in tiefstem Sein und unverlierbarsten Teil des menschlichen Wesens, im Intellekt, im Denken. Damit gibt er der Gottesidee das beste Fundament, die stärkste Stütze und den sichersten Halt. Erlebnisse schwinden und Gefühle vertrocknen. Es gibt Stunden, wo das Bewußtsein der Hilfsbedürftigkeit mangelt, Zeiten, wo der Heide das Nichtsein eines göttlichen Richters und Vergelters wünschen möchte, ohne daß ihm deswegen die Gottesidee ganz verloren geht. Wenn jene Theorien, welche die Gottesidee aus der Furcht, dem Erlebnis oder Willen herleiten, welche sie als Produkt der Hilflosigkeit hinstellen, richtig sind, müßte in vielen Heiden, die sich im Glück sonnen oder im Irdischen aufgehen, der Gottesgedanke längst untergegangen sein. Aber das Gegenteil ist der Fall. Der Heide kann Gott nicht ganz vergessen. Das Licht der Vernunft verlöscht nicht und die Kreaturen reden eine zu deutliche Sprache.

Mit den vielen Rätseln ihrer Größe und Herrlichkeit ruft die Welt im Menschen das Gefühl der Bewunderung hervor und weckt so sein Streben nach Erkenntnis der Kreatur. Dieses Streben läßt den Menschen keine Ruhe finden, bis er in und mit Gott einen Erklärungsgrund für die Schöpfung gefunden hat.[1] So ergibt sich eine gewisse Notwendigkeit, einen letzten Urgrund aller Dinge anzunehmen. Die Gotteserkenntnis kann keinem Menschen vollständig fehlen. Allerdings hat diese Abhängigkeit der Gotteserkenntnis von der Erkenntnis der Kreaturen auch ihre Schattenseiten. Wir haben schon gesehen, wie schwierig die Erkenntnis des tiefsten Wesens der Kreaturen ist. Nun verstehen wir, wie die Kreaturen einerseits den Menschen zu einer ganz allgemeinen Annahme eines höheren Wesens zwingen, wie aber andererseits die heidnischen Geister in der näheren Bestimmung dieses Wesens irre gehen, ja wie sie gar die Kreaturen zu Göttern erheben und zur Selbstvergötterung schreiten konnten. Weiterhin ist an der thomistischen Lehre von der Gotteserkenntnis beachtenswert, daß der Heilige die genauere Ge-

[1] Vgl. d. de ver. XI. 12 ad 1; S. c. G. I. 11.

staltung des Gottesbildes vom Verhalten des einzelnen Menschen selbst abhängig gemacht. Die reine und irrtumslose, tiefe und allseitige Gottesidee zwingt sich dem einzelnen nicht auf. Es liegt bei ihm, ob er Gott deutlicher oder dunkler erkennt. Thomas spricht dem Willen eine große Rolle in Gewinnung, Erhaltung und Erweiterung der Gotteserkenntnis zu. In der Verkehrtheit des geistigen Strebevermögens liegt die Erklärung des Polytheismus wie des Heidentums überhaupt.[1]

Für den Missionar ist noch insbesondere bedeutsam die thomistische Begründung der Gotteserfassung auf das vernünftige Denken. Manche wollen die Gottesgewißheit auf Erlebnisse und Gefühle stützen. Allein Erlebnisse und Gefühle sind zufällig und unbestimmt. Nur wenn die Vernunft der Gotteserkenntnis fähig ist, hat der Missionar festen Grund unter den Füßen, um den Heiden gegenüber das Dasein Gottes zu erweisen, Gottes Wesen genauer zu bestimmen und die heidnischen Gottesvorstellungen zu berichtigen. Nur wenn Gott auf natürlichem Wege erkennbar ist, nur wenn wir den Heiden zeigen können, wohin sie ein natürliches, folgerichtiges Denken führen müßte, hat die Mission und der Unterricht von seiten der Glaubensboten einen Sinn.

VIII. Man wird vielleicht noch die Frage aufwerfen, ob es denkbar ist, daß ein Heide Gott nicht erkennt.[2] Daß man Gott nicht vollkommen zu erfassen vermag, ist möglich, ja selbstverständlich wegen der Beschränktheit des Geistes. Daß man überhaupt nichts von ihm weiß, ist für Thomas ein unfaßbarer Gedanke. Er kennt keinen negativen Atheisten.[3] Die Idee Gottes kann so wenig ganz verlöschen wie das natürliche Sittengestz. Thomas gibt nur eine Verdunkelung, ein gewisses praktisches Vergessen, kein völliges Vergessen zu.[4]

IX. Nun erhebt sich die Frage, wie weit den Heiden das Einblicken in Gottes Sein und Wesen vergönnt ist. Was diese Frage nach dem Umfang und Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis betrifft, müssen wir wieder auf die Schwierigkeiten der Gotteserkenntnis und die Erkenntnislehre des hl. Thomas verweisen. Sie sind hier von grundlegender Bedeutung. Der Umfang der natürlichen Gotteserkenntnis bestimmt sich nach dem Maß der Erkenntniskraft des Heiden und nach der Leuchtkraft der Geschöpfe, welche die Gotteserkenntnis vermitteln. Die Umgrenzung und volle Würdigung der Wirkweite dieser Faktoren wird uns einmal vor dem Optimismus bewahren, der die natürliche Gotteserkenntnis allzuweit

[1] Vgl. i. Rom. I.
[2] Vgl. Diekamp I, 100.
[3] Vgl. Dev. expos. s. Symb. apost. II.
[4] Vgl. Garr.-Lagrange, Dieu, 32 s.

ausdehnt, und zum andern vor dem Fehler, sie ungebürlich einzuschränken. Doch wir müssen zunächst noch genauer fragen: Welches sind die Grenzen der natürlichen Gotteserkenntnis überhaupt? Wo enden die Kräfte der Vernunft? Dann erst sind die Schwierigkeiten zu werten, die für den Heiden insbesondere bestehen.

Gott überragt vermöge der Unendlichkeit seines Wesens jeden geschaffenen Intellekt. Gott ist unsichtbar,[1] unendlich, einfach, infinite cognoscibilis[2] und inenarrabilis. Gott wohnt in unzugänglichem Licht.[3] Um ihn vollkommen zu erfassen, wäre ein unendlicher Verstand erforderlich. Der Menschengeist ist aber beschränkt. Nach thomistischem Grundsatz ist das Erkannte im Erkennenden nach der Weise der Erkennenden (secundum modum cognoscentis). Also ist und bleibt dem Menschen eine vollkommene, allseitige Gotteserkenntnis versagt. Andererseits aber ist Gott dem Menschengeist keineswegs gänzlich fremd und unerreichbar.[4]

Wie weit im einzelnen der Intellekt vordringt, hängt von der Erkenntnismethode ab. Weitergehende Einblicke in Gottes Sein eröffnen sich uns nur bei Anwendung des wissenschaftlichen Verfahrens. Die gewöhnliche populäre Gotteserkenntnis hält sich immer in engeren Grenzen.[5]

Die natürliche Gotteserkenntnis ist ferner eingeengt durch die Unzulänglichkeit der Erkenntnisquellen. Die Heiden können Gott nur so weit erkennen, als es die sinnlich wahrnehmbaren Dinge gestatten oder soweit als die Kreaturen Gott abbilden.[6] Sie verhelfen uns zur Gotteserkenntnis, sind aber auch ein Hindernis beim Gottsuchen des Geistes.[7] Sie sind Gott ähnlich aber auch unähnlich. Sie bilden Gott nur in mangelhafter Weise ab.[8] Die Gottähnlichkeit der Kreaturen ist unvollkommen,[9] weil Gott seine Vollkommenheit den Geschöpfen nur soweit mitteilen kann, als es kreatürlicherseits möglich ist.[10] Zudem ist die Aehnlichkeit nur eine analoge.[11] Demnach können uns also die Kreaturen auch den Weg zu Gott „verbauen". Hier liegt wieder eine Erklärung für die Entstehung und das Bestehen des Polytheismus.

In Erwägung aller genannten Momente ergeben sich nun folgende Grenzen für die natürliche Gotterkennbarkeit: Die Heiden können das Dasein Gottes erkennen.[12] Auch Einsichten in Gottes Wesen sind ihnen nicht versagt.[13] Denn mit der Erkenntnis des Daseins ist immer schon irgendwelche Erkenntnis des Wesens ge-

---

[1] i. Col. I. 4.
[2] i. Tim. VI. 3.
[3] I. Tim. 6. 16.
[4] Vgl. S. c. G. III. 54.
[5] Vgl. S. c. G. III. 38; S. Th. I. 88. 3; i. Job VII. 2.
[6] S. Th. I. 13. 2: „Intellectus noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit illum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant."
[7] Vgl. I. Hebr. I. 5.
[8] S. Th. I. 13. 5; S. c. G. I. 8.
[9] S. Th. I. 13. 5 ad 2.
[10] S. c. G. III. 30; S. Th. I. 4. 3 ad 1. Das Geschöpf ist Gott ähnlich, aber nicht Gott der Kreatur. S. Th. I. 4. 3 ad 4.
[11] S. Th. I. 4. 3 ad 3; I. II. 2 ad 2.
[12] Vgl. S. Th. I. 12. 12; 2. 2 s.
[13] Vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. VI. 3.

geben.[1] Freilich erfassen alle viel leichter und klarer, was Gott nicht ist, als was er in sich ist. Wenn Thomas sagt, daß wir Menschen nicht erkennen können, was Gott ist (quid sit deus), so ist das zu verstehen „von den eigentlichen Begriffen, nicht aber von den aus den Elementen eigentlicher Begriffe per viam remotionis et eminentiae gebildeten analogen Begriffen, mit denen wir uns behelfen müssen".[2] Er selber bemerkt anderwärts, daß nur die cognitio Dei communis et confusa nichts über Gottes Wesen erkennen läßt, wohl aber die wissenschaftliche Gotteserkenntnis.[3] Außerdem kommt Thomas zur Erkenntnis eines großen Teiles der göttlichen Eigenschaften auf Grund rein vernünftiger Erwägungen. Verwehrt ist nur ein restlos verstehendes Begreifen Gottes, durch das wir Gott in sich nach der ganzen Fülle seiner Wesenheit erfassen würden.[4] „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht."[5] „Deus est incomprehensibilis omni intellectui creato."[6] Diese Lehre war schon auf dem Lateranense IV ausgesprochen worden. Und so erklärt denn auch Thomas: „Ipsam naturam Dei, prout est in se, neque catholicus neque paganus cognoscit."[7] Eine allumfassende Erkenntnis Gottes würde ja auch die Sünde unmöglich machen.[8] Es ist also gegen die Eunomianer und Arianer an der Unbegreiflichkeit Gottes festzuhalten.

Im einzelnen ist das von Gott erkennbar, was ihm notwendigerweise zukommt. Dazu gehören folgende Wahrheiten: Gott ist die erste Ursache, Gott überragt alle Wirkungen, Gott ist die Ursache aller Dinge u. s. w.[9] Der natürlichen Vernunft ist es aber nicht möglich, die Vorsehung und Allmacht Gottes zu erkennen. Ferner kann die auf sich gestellte Vernunft nicht wissen, daß Gott allein zu verehren ist.[10]

Was wir soeben über die Grenzen und Möglichkeiten natürlicher Gotteserkenntnis gesagt, ist mehr theoretischer Natur. In der Wirklichkeit sind die Grenzen der natürlichen Gotteserkenntnis in Ansehung der physichen und sittlichen Hemmungen bei den Heiden enger zu ziehen. Erinnern wir uns, daß die meisten Heiden „sinnliche" Menschen sind und das geistige Leben und Denken wenig in ihnen entwickelt ist. Es fehlt an abstraktem Denken. Die wissen-

[1] ibid. vgl. S. Th. I. 2. 3; 12. 12.
[2] Jeiler, Der Ursprung und die Entwicklung, 127.
[3] S. c. G. III. 38 und 39.
[4] Vgl. S. Th. I. 12. 7; i. Eph. III. 2; Exp. I. decretal. I. 2. etc.
[5] Ex. 33. 23.
[6] De divinis nom. I. 1.
[7] S. Th. I. 13. 10 ad 5; vgl. i. Col. I. 4; i. I. Tim. VI. 3.
[8] Vgl. S. Th. I. 94. 1.
[9] S. Th. I. 12. 12. Vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. I. 2; i. I. Tim. VI. 3.
[10] S. Th. II. II. 18 ad 1. Ueber die Erkenntnis der Allmacht und Vorsehung vgl. Denzinger, Relig. Erkenntnis II. 58. Anm. 2.

schaftliche Methode liegt den wenigsten. Aber auch von den Philosophen gilt: „nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit una vetula per fidem".[1]

X. Wie steht es nun mit der Beschaffenheit der natürlichen Gotteserkenntnis? Der Heide kann zur Gewißheit über das Dasein Gottes gelangen. Obwohl die natürliche Gotteserkenntnis mittelbar, analog und begrenzt bleibt, ist sie doch eine wahre Gotteserkenntnis, bezw. kann eine wahre sein. In negativer Hinsicht wird die natürliche Gotteserkenntnis immer analog und abstraktiv, also unvollkommen sein.[2] Der natürlichen Gotteserkenntnis mischen sich zahlreiche Irrtümer bei.[3] Viele Fragen bleiben ungelöst.[4] Sie ist dunkel, unbefriedigend und mehr oder weniger verlierbar.[5] Selbst die wissenschaftliche Gotteserkenntnis läßt in vielen Dingen eine innere Unsicherheit zurück.[6] Eine vollkommene Gotteserkenntnis, d. h. eine solche, in der wir Gott erfassen ohne Hilfsmittel, ohne Bilder, ohne Schlußfolgerung und ohne Irrtum bleibt für das Jenseits vorbehalten.[7]

§ 11. Erkennbarkeit der natürlichen Bestimmung und des natürlichen Endzieles.

Die Heiden sind imstande, mit Hilfe der natürlichen Offenbarung Gott als Ursache aller Dinge, auch als Urgrund ihres eigenen Wesens zu erkennen. Ist es ihnen aber auch gegeben, Gott als ihr Endziel zu erfassen? Genügt ihre Vernunft, um das Dunkel über ihrem Leben zu verscheuchen und ihnen das Ziel der irdischen Pilgrimschaft zu zeigen?

I. Die Frage nach dem Sinn des Menschenlebens ist so alt wie die Welt. Kein Geschlecht ist über die Erde dahin gegangen, das nicht mit diesem Kardinalproblem gerungen hat. Kein Menschenkind, welchem sich nicht, bald nachdem es zum Gebrauch der Vernunft erwacht, die Frage nach dem Warum des eigenen Daseins auf die Lippen drängt.[8] Keine Philosophie, die sich nicht

---

[1] Dev. exp. s. Symb. apost. I.
[2] Vgl. S. Th. I. 13. 5; S .c. G. I. 34; I. Sent. d. 3. q. 1. a. 3 ad 5.
[3] Vgl. S. c. G. III. 38.
[4] Vgl. ibid. 39.
[5] Vgl. S. Th. I. 94. 1 ad 3; S. c. G. III. 38. f.; i. Ps. 21.
[6] Vgl. S. c. G. III. 39; S. Th. II. II. 4. 8.
[7] Vgl. noch S. Th. I. 13. 10 ad 5; S. c. G. III. 81. IV. 4; Comp. theol. 105.
[8] Ueber das Endziel des Menschen vgl. G. de Broglie, Autour de la beatitude. Archives de Philos. 3, 1925—96; E. Gilson, S. Thomas d'A[2]. Les moralistes chrét. Paris 1925, 17—64. E. Hugueny, A quel bonheur sommes-nous destinés? Rev. thom. 12 (1904) 661—681; 13 (1905) 29—43;

letzten Endes die Lösung dieses Problems zum Ziel setzt. Wo sie darauf verzichtet, da vergißt sie ihrer höchsten Aufgabe. „Si la philosophie n' est pas le problème de nôtre destinée, elle n' est plus qu' un jeu supérieur, mais un jeu qui ne tente plus."[1] Die Frage nach der Erkennbarkeit des Endzieles ist wichtig. Wenn die Heiden nicht befähigt sind, ihr Endziel zu erfassen, dann steht es auch nicht in ihrer Macht, dem Endziel zuzustreben[2] und dasselbe zu erreichen. Mit einem zielgemäßen und zielbewußten Handeln ist es vorbei. Wir aber dürfen die bösen Taten der Heiden nicht mehr verurteilen. Es wäre eine Ungerechtigkeit, wollten wir ihnen die Abkehr von Gott zur Schuld anrechnen.

Viele Heiden meinen, daß man über das Ziel des Lebens nichts Sicheres wissen könne. Viele vermeiden die Frage nach dem letzten Ziele oder lösen sie grundfalsch. Was wird nicht alles als höchstes Gut und letztes Ziel hingestellt! Das eigene Ich oder der Staat, die individuelle Wohlfahrt oder das Wohl der Gesamtheit u. s. w. Das Glück sehen die Heiden zumeist in zeitlichen und vergänglichen Gütern. Die heidnischen Philosophen gehen in der Bestimmung des Wesens der Seligkeit weit auseinander. Kaum zwei oder drei stimmen in ihren Meinungen überein.[3] Sind wir nicht gezwungen anzunehmen, daß die Heiden aus eigener Kraft von ihrer Bestimmung nichts wissen können? Oder sind sie dennoch dazu befähigt? Haben sie das letzte Ziel nur verleugnet oder nicht erkennen wollen? Thomas hat sich dieses Problem nicht formell gestellt, gibt aber die Grundsätze und Richtlinien für die Lösung desselben. Seine Ausführungen enthalten die Lösung. Denn er zeigt durch rein vernünftige Schlußfolgerungen, welches unser Ziel ist.[4]

Wir schalten hier die Frage nach der natürlichen Erkennbarkeit des übernatürlichen Endzieles aus. Hier handelt es sich zunächst nur um die Erkennbarkeit des natürlichen Endzieles.

II. Das natürliche Endziel ist für jeden Menschen erkennbar.[5] Selbst wenn ein Mensch ein einsames und verlassenes Leben führte, so

---

S. Huber, Die Glückseligkeitslehre d. Aristoteles u. d. hl. Thomas v. A. Freising 1893; J. Lottin, Le problème des fins en Morale. Annales de l' Institut Sup. de Philos. 3 (1914) 303—477; Th. Steinbüchel, Der Zweckgedanke i. d. Philosophie d. hl. Thomas v. A. (Baeumkers „Beiträge" XI. 1) Münster 1912, speziell 79—87; J. Stufler, Die Lehre d. hl. Thomas v. A. über den Endzweck d. Schöpfers und d. Schöpfung. Zeitschrift f. kath. Theologie 41 (1917) 656—700; E. Gilson, Le Thomisme, 220—228.

[1] J. Durantel, Le Retour à Dieu. Paris 1918, IX.

[2] Vgl. II. Sent. d. 41. q. 1 a. 1; i. Ethic. I. 2.

[3] Exp. s. l. Boeth. de Trin. III. 1 ad 3; i. Ethic. I. 4: „Circa felicitatem quid sit in speciali, altercantur i. e. diversificantur homines."

[4] Mit dem Endziel beschäftigt sich der Aquinate ausführlich und eingehend an folgenden Stellen: S. Th. I. II. 1—5; S. c. G. III. 16—63; Comp. theol. 101, 105—108; i. Eth. I. 1—18.

[5] Vgl. De regim. princ. I.

würde er sich doch durch das natürliche Licht der Vernunft selber zum Ziele hinleiten, mithin auch das Ziel erkennen können. Er wäre sein eigener König unter der Oberherrschaft des höchsten Königs, nämlich Gottes.[1] Zu dieser Auffassung führen uns folgende allgemeine Erwägungen.

Der Heide vermag es, Gott als seine Ursache zu erkennen. Infolgedessen ist er auch imstande, sein Ziel zu erfassen. Vermittelt doch die Erkenntnis der Ursache immer die Erkenntnis des Zieles. Auch auf Grund folgender Gedanken können wir auf die Erkennbarkeit des natürlichen Zieles schließen. Alles Streben setzt eine Erkenntnis des erstrebten Zieles voraus. Die materiellen vernunftlosen Wesen streben ihrem Ziel mit Notwendigkeit auf Grund der göttlichen Erkenntnis und des göttlichen Willens entgegen.[2] Es verhält sich hier so ähnlich wie bei einem Pfeil, der von einem Bogenschützen auf sein Ziel abgeschossen und, von ihm dirigiert, seinem Ziele zustrebt. Dem Menschen aber ist das Ziel nicht nur äußerlich von Gott gegeben. Er wird nicht zum Hinstreben auf das Ziel gezwungen. Gott lenkt ja jedes Wesen nach der Eigenart seiner Natur. Weil der Mensch mit Erkenntnis und freiem Willen begabt ist, darum ist es ihm eigentümlich, sein Ziel auf menschliche Weise, d. h. erkennend und frei wollend oder bewußt, zu erstreben. Unserer Natur entspricht es, sich selbst zum Ziele zu bewegen.[3] Diese Selbstbewegung zum Ziele ist abhängig von der Erkenntnis des Zieles. Ja, wir müssen das Ziel erkennen, um überhaupt handeln zu können.[4] Und dazu genügt nicht, daß wir nur die nächsten Ziele wahrnehmen. Sie können erst dann wirklich Ziel sein, wenn sie als geeignete Mittel zur Erreichung des, wenn auch ganz dunkel erfaßten, letzten Zieles erfaßt sind. Das letzte Ziel ist das primum in ordine intentionis, das erste Mittel aber das primum in ordine executionis.[5]

Die Erkennbarkeit des letzten natürlichen Endzieles setzt Thomas außerdem voraus, wenn er es als natürliches Gebot für den Heiden wie für jeden Menschen hinstellt, sich nach seinem Ziel umzusehen und zu orientieren[6] sowie sittlich zu handeln. Wir können unsere Taten nur dann sittlich werten und nur dann wahrhaft sittlich handeln, wenn wir das Verhältnis jener Werke zu unserem Endziel selbst erkennen.[7] Wir sind nur dann imstande, unser Leben nach sittlichen Normen und Regeln einzurichten, wenn wir zur Erkenntnis dieser Normen befähigt sind. Die Unterscheidung von gut und bös ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß wir das Ziel erfaßt haben. Denn das Ziel ist ja das maßgebende Kriterium für diese Unterscheidung.

Die Erkennbarkeit des letzten Endzieles versteht sich übrigens von selbst. Alle Menschen streben im tiefsten Grunde nach dem letzten Ziele.[8] Ihr unermüdliches Verlangen und Streben nach dem Ziele setzt zum mindesten eine dunkle und ganz allgemeine Erkenntnis des Zieles voraus. Außerdem wissen wir, daß einzelne Heiden wirklich das letzte Ziel erkannt haben. Thomas sagt von den alten Philosophen: „... cognoverunt Deum sicut ultimum finem, in quem omnia tendunt."[9]

---

[1] Vgl. noch S. Th. I. II. 62. 1 ad 3.
[2] Vgl. i. Physic. II. 12.
[3] S. c. G. III. 16.
[4] Vgl. Q. d. de ver. XXII. 4.
[5] Vgl. S. Th. I. II. 1. 4 u. 6.
[6] Vgl. Q. d. de malo VII. 8; S. Th. I. II. 89. 6. c u. ad 3.
[7] Vgl. Q. d. de ver. XXIV. 1.
[8] Vgl. Q. d. de ver. XIV. 2.
[9] i. Rom. I. 6.

Endlich folgt die Erkennbarkeit des natürlichen Endzieles aus der Existenz des natürlichen Zieles. Denn es ist thomistischer Grundsatz, daß man das Natürliche mit natürlichen Kräften, demnach das natürliche Ziel mit der rein natürlichen Vernunft erkennen kann.[1]

III. Die Erkennbarkeit des natürlichen Endzieles hängt also innig mit anderen philosophischen Wahrheiten zusammen. Letztere würden ohne die ersteren unverständlich und rätselhaft bleiben. Allein diese Beweisführung sagt weder, worin denn näherhin unser letztes Ziel besteht, noch warum, wie und wie weit das natürliche Endziel erkennbar ist. Das aber will ja der Heide gerade wissen. Er heischt Antwort auf die Frage: Wofür bin ich da? Warum mein Leben hier auf Erden? Kann ihm seine Vernunft, können wir ihm eine Antwort geben, die seinen prüfenden Geist befriedigt, seinem Leben klare Ziele zeigt und ihn ermutigt zu frischem, frohen Vorwärtsschreiten auf dem Wege zu seinem Ziele? Ganz gewiß. Und zwar vermögen wir auf einem doppelten Wege zur Erkenntnis des Zieles zu gelangen. Wir können entweder von dem Wesen und Wollen Gottes oder von dem Wesen und den Vermögen, den Bedürfnissen und der Eigenart des Menschen auf Sinn und Ziel des menschlichen Daseins schließen. Wir wollen beide Wege einschlagen und beide Methoden mit einander verbinden. Wenn wir dabei etwas ausführlicher werden, so ahmen wir den hl. Thomas selbst nach, der gerade in seinem Missionsbuch, der S. c. G., auf das Endziel des Menschen so ausführlich eingeht und dadurch zeigt, welchen Wert er auf die Klärung dieser Frage bei der Auseinandersetzung mit den Ungläubigen legt.[2] Insofern sind die folgenden Ausführungen auch ein Beitrag zur thomistischen Missionsmethodik und zur Lehre des hl. Thomas von den Missionsmitteln.

IV. Bevor wir auf die Erörterung der Frage näher eingehen, müssen wir aber zunächst den Begriff des Zieles feststellen und die verschiedenen Arten von Zielen aufweisen. Dann erst läßt sich zeigen, worin eigentlich das Ziel des Menschen besteht.

„Finis nihil aliud est, quam illud, cuius gratia alia fiunt."[3] Ziel heißt ein Gut, das man anstrebt. Unter Ziel versteht man den Beweggrund zum Handeln oder die Ursache, „quae allicit agens ad operandum".[4] Das Ziel ist also das „Objekt der Willenshandlung".[5] Von einem anderen Standpunkt aus können wir das Ziel definieren: „Finis est, in quo quiescit appetitus agentis vel moventis et ejus, quod movetur."[6]

---

[1] Vgl. Q. d. de ver. XIV. 2.

[2] Diese Frage nach dem Endziel wird auch immer eine grundlegende im Missionsunterricht, i. d. Missionspredigt bleiben.

[3] i. Ethic. I. 9.

[4] Billuart, Summa S. Thomae (Würzb. Ausg.), IV. 1. diss. I. a. 1.

[5] Vgl. Steinbüchel, a. a. O. 4—6.

[6] S. c. G. III. 2.

Es gibt verschiedene Arten von Zielen, deren Unterscheidung wir hier als bekannt voraussetzen, nämlich finis operantis (finis agentis, intentionis, subjektives Ziel oder Motiv einer Willenshandlung)[1] und finis operis (finis patientis), das äußere (finis exterior) und das innere Ziel (finis interior),[2] finis qui (finis cuius s. ut cuius, der erstrebte Gegenstand) und finis quo s. ut quo (der Besitz, Genuß oder die Erlangung des erstrebten Gegenstandes)[3], finis principalis und secundarius.[4] Wohl auseinander zu halten sind in unserer Frage das nähere, das nächste und das letzte Ziel. Dem letzten Ziele ordnen sich alle anderen unter. Es gibt allen anderen die Einheit, ja überhaupt die Möglichkeit, Ziel zu sein. Dieser Begriff des letzten Zieles ist aber nicht ganz eindeutig. Man darf das letzte Ziel im absoluten Sinne (finis ultimus simpliciter) nicht verwechseln mit dem relativen oder beziehungsweisen Endziel (finis ultimus secundum quid).[5] So hat das Erdenleben z. B. als beziehungsweisen Endzweck die möglichst vollkommene Erkenntnis und Liebe Gottes. Aber es ist dies nicht der absolute Endzweck. Er ist vielmehr einem höheren Zweck, nämlich der visio beatifica, untergeordnet. Von größter Bedeutung für unsere Probleme ist es, das natürliche und übernatürliche Endziel wohl auseinanderzuhalten.[6] Das natürliche Ziel ist jenes, welches die geschaffene Natur als solche besitzt und mit den ihr eigentümlichen natürlichen Kräften unter normalen Bedingungen zu erreichen befähigt ist; das übernatürliche hingegen jenes, welches über die Anlagen und Fähigkeiten nicht nur des Menschen sondern jedweder geschaffenen Kreatur schlechthin hinausgeht.[7]

Dem Begriff „Ziel" lassen sich also die mannigfachsten Bedeutungen unterlegen. Dadurch wird die Frage nach dem Ziel des Menschen und dessen Erkennbarkeit komplizierter. Auszuschalten ist hier die Frage nach jenen Zielen, die der Mensch als freies Wesen nach freier Wahl verfolgen kann und darf. Wir wollen hier nur wissen, welchen Einzelzielen, besonders welchem letzten Ziel der Mensch auf Grund seiner Natur verpflichtet ist.

V. Man hört wohl die Behauptung, daß der Mensch überhaupt kein bestimmtes, viel weniger ein pflichtmäßiges Ziel habe. Welt und Mensch sollen ein Werk des Zufalls und ein Spiel der Atome sein. Dasein und Leben entbehrten tieferen Sinnes und absoluter Zweckhaftigkeit. So dachten auch viele Heiden. Für die gesunde und folgerichtig denkende Philosophie aber ist der Zielgedanke unentbehrlich und selbstverständlich. Der Mensch hat einen ganz bestimmten Zweck, weil sein weiser Schöpfer bei der Erschaffung des Menschen einen bestimmten letzten Zweck im Auge hat und haben muß.[8] Was ist nun Ziel Gottes beim Schöpfungsakt (finis operantis)? Der wahre Gottesbegriff gibt die Antwort.

---

[1] Vgl. S. Th. I. 19. 2; 44. 4; II. II. 144. 6 ad 1; i. Ethic. I. 10.
[2] Vgl. S. Th. I. 65. 2; I. II. 1. 6 ad 1; IV. Sent. d. 49. q. 1. a. 1. 2.
[3] Vgl. S. Th. I. II. 16. 3; 1. 8; I. 26. 3 ad 2.
[4] Vgl. S. Th. II. II. 141. 3.
[5] Vgl. Q. d. de ver. XIV. 2.
[6] Vgl. S. Th. I. 75. 7 ad 1; 23. 1.
[7] S. Th. I. 23. 1.
[8] Vgl. II. Sent. d. 1. q. 2. a. 1.

Als denkendes, freies und unendlich vollkommenes Wesen muß Gott einen Zweck verfolgen, der seiner würdig ist. Gott kann sich selbstverständlich kein außergöttliches Ziel setzen.[1] Ziel darf für ihn nur sein eigenes Wesen sein. Gott hat die Welt um seinetwillen erschaffen. Das heißt aber nicht soviel, als ob er es deswegen getan hätte, um sich eine neue Vollkommenheit zu erwerben. Gott handelt nicht aus eigener Bedürftigkeit heraus und braucht keiner Mangelhaftigkeit seines Seins abzuhelfen.[2] Gott schuf vielmehr, um seine Vollkommenheit und Gutheit darzustellen und mitzuteilen.[3]

Die Erkenntnis Gottes und seiner Beweggründe bei der Schöpfung erschließt uns nun weiter das Verständnis für den letzten Zweck jeden Geschöpfes, also auch des Menschen (finis operis). Der Zweck, auf den der Mensch seinem Wesen und seiner Natur nach hingeordnet ist,[4] gibt sich in unserer Wesenheit kund, ist aber zuletzt in und mit der Wesenheit durch Gottes Erkennen und Wollen bestimmt.

Der Mensch hat als Geschöpf Gottes einen äußeren und einen inneren Zweck. Der äußere und zugleich hauptsächlichste letzte Zweck kann wieder nur Gott sein. Objektiv gefaßt, ist der Zweck des göttlichen Schöpfungsaktes wie der Zweck des Schöpfungsproduktes oder Schöpfungswerkes ein und derselbe, nämlich Gottes Güte.[5] Gott ist aller Wesen Ziel,[6] weil die Ursache eines Dinges immer auch sein Ziel ist, und weil Gott als Gott keinem Wesen ein außergöttliches letztes Ziel setzen kann. Auch unsere Stellung in der Natur verweist uns auf Gott als letztes Ziel. Keine Kreatur hat reinen Selbstzweck. Die niederen Wesen sind immer für die höheren da, wir also für Gott. Und inwiefern ist Gott unser Ziel? Ziel ist das Gute. Gott ist unser Ziel, insofern er gut ist.[7] Wir sollen ihm in seinem Gutsein ähnlich sein oder werden.[8] Als Abbilder seiner Gutheit und Vollkommenheit haben wir die Aufgabe, diese Gutheit und Vollkommenheit darzustellen und zu offenbaren (natürliche Offenbarung). Der Mensch soll also das göttliche Urbild abschatten oder abbilden, nicht aber die göttliche Güte vermehren und erhöhen. Es ist bemerkenswert, wie nachdrücklich Thomas gegenüber den „Gentiles" mit ihrer anthropozentrischen Denkweise und Lebensrichtung die Lehre von Gott als dem höchsten Ziel des Menschen betont und wie eingehend er diese Lehre entwickelt.

---

[1] Vgl. S. Th. I. 19. 1 ad 1; I. Sent. d. 8. q. 5. exp. t.; II. Sent. d. 1. q. 2. a. 1.
[2] Vgl. S. Th. I. 44. 4 ad 1.
[3] Vgl. S. Th. I. 44. 4; 47. 1; 23. 5 ad 3; S. c. G. II. 35.
[4] Vgl. II. Sent. d. 1. q. 2. a. 1.
[5] Vgl. II. Sent. d. 1. q. 1. a. 1.
[6] Vgl. S. c. G. III. 17; II. Sent. d. 38. q. 1. a. 1.
[7] Vgl. S. c. G. III. 20.
[8] Vgl. ibid.; S. Th. I. 65. 2.

In welchem Sinn ist denn nun die göttliche Güte bezw. die Gottähnlichkeit Ziel des Menschen? Worin besteht überhaupt die Gottähnlichkeit? Zunächst im Sein. Alle Geschöpfe tragen infolge ihres Seins die Spuren (vestigia) Gottes an sich und erfüllen so ihre Bestimmung, Gott ähnlich zu sein. In eigentümlicherer und vorzüglicherer Weise hat der Mensch Gottes Güte zum Ziele. Er bildet auch die Wesenheit Gottes bezw. die Geistigkeit des göttlichen Seins ab. Er ist Bild Gottes. Allein der Mensch hat noch in anderer, besonderer Weise Gott zum Ziele. Ihm wurde Befähigung und Berufung gegeben, Gott auch in seinen Lebensbetätigungen ähnlich zu werden. Er soll in gewisser Weise am Leben, d. h. am Erkennen und Lieben, Gottes teilnehmen. Weil das Denken Gottes erhabenste Tätigkeit ist, darum ist auch die Tätigkeit der spekulativen Vernunft das höchste Ziel des Menschen.[1] Der Logos hat den Primat vor dem Ethos. Gerade das Erkennen und Denken hebt ja den Menschen über die vernunftlosen Wesen hinaus.[2] Nach seiner inhaltlichen Seite aber ist höchstes Ziel des Erkennens das höchste Objekt des Denkens, also wieder Gott. Darum soll der Mensch Gott erreichen und besitzen durch Erkenntnis und daraus erfolgender Liebe.[3] Der Gottesbesitz in Erkenntnis und Liebe ist nun vorzüglich gemeint, wenn wir schlechtweg vom Ziel des Menschen sprechen.[4]

Die möglichst vollkommene Erkenntnis Gottes ist spezielles Ziel des Intellektes.[5] Sie ist aber auch Hauptziel, primärer und wesentlicher Zweck des ganzen Menschen. Denn sie allein wollen wir um ihrer selbst willen.[6] Aber warum soll gerade die Gotteserkenntnis höchstes Ziel sein, weshalb nicht die Erkenntnis der Kreaturen, von denen wir doch eine viel vollkommenere Erkenntnis gewinnen können, während die natürliche Gotteserkenntnis mangelhaft und schwierig bleibt, und unser Geistesauge sich zum Lichte Gottes nur wie das Auge der Eule zum Sonnenlicht verhält?[7] Der Wert des Denkens richtet sich nach dem Gegenstand. Nun gibt es aber keinen höheren Gegenstand für das Denken als Gott. Darum ist die Erkenntnis Gottes höchstes Gut und letztes Ziel.[8] Die unvollkommenste Erkenntnis Gottes erscheint wertvoller als die vollkommenste Erkenntnis der Kreaturen. Diese können übrigens gar nicht vollauf ohne Gott, ihre Wirk- und Zweckursache, erkannt werden. Auf die Gotteserkenntnis als letztes Ziel des Menschen weist auch unser eigenes Sehnen nach Erfassung der letzten Ursachen hin. In jedem Menschen liegt ein tiefer Drang nach Gotteserkenntnis, der viel tiefer geht als der Drang nach Erkenntnis der äußeren Dinge. Wir freuen uns viel mehr über teilweise Erkenntnis göttlicher Größe als über vollkommene Erkenntnis niederer Dinge.[9] Außerdem wird man durch die Gotteserkenntnis Gott viel ähnlicher als durch irgend etwas anderes. Denn Gottes vorzügliche Tätigkeit besteht in der Erkenntnis seiner selbst.

---

[1] Vgl. i. Ethik. X. 10 u. 13. J. Maritain hat neuerdings gezeigt, daß der hl. Thomas gerade deswegen eine besondere Sendung an die moderne Welt, die am Agnosticismus, Naturalismus und Individualismus krankt, hat, weil er das Erkennen, die Wahrheit und den Intellekt so hoch wertet und dem Intellekt den Primat vor dem Willen zuerkennt. Saint Thomas Apôtre des temps modernes. Xenia Thom. I. 65—85.

[2] Vgl. S. Th. I. II. 1. 8; S. c. G. III. 25.

[3] Vgl. S. Th. I. II. 65. 2; II. Sent. d. 1. q. 1. a 2 ad 4; Q. d. de ver. XIV. 2.

[4] Vgl. S. Th. I. II. 1. 8.

[5] Vgl. S. c. G. III. 25.

[6] Vgl. S. c. G. III. 37.

[7] Vgl. S. c. G. III. 25.

[8] Vgl. S. Th. I. II. 3. 5; S. c. G. III. 25.

[9] Vgl. S. c. G. I. 5; III. 25; S. Th. I. II. 38. 4.

Manche Theologen sehen die Glückseligkeit und höchste Vollendung wesentlich und primär in einem Akt des Willens, etwa der Gottesliebe oder der aus ihr entspringenden Freude.[1] Thomas aber hält im Gegensatz zu Scotus den Intellekt für die edlere Potenz im Menschen[2] und infolge dessen das Gotterkennen für das wesentliche Moment der endlichen Glückseligkeit. Wie in Gott das Erkennen, näherhin das Schauen seiner selbst, die höchste Tätigkeit und Vollkommenheit ist, so ist die Tätigkeit des Intellektes, zuletzt das Erkennen Gottes, auch das höchste Gut für den Menschengeist.[3] Die Tätigkeit des Willens oder das sittliche Handeln hat seinen Zweck nicht in sich selbst, ist also auch nicht oberstes Ziel. Außerdem ist die Seligkeit zwar ein Gut und Gegenstand des Willens. Der Wille kann aber in diesem Gegenstand nur dann ruhen und sich freuen, wenn er ihn zuvor erkannt hat.[4] Dafür, daß die Glückseligkeit substantiell im Akt des Intellektes bestehe, spricht auch folgende Erwägung. Glücklich sein kann nur die intellektuelle Kreatur. Deswegen muß die Glückseligkeit in dem der vernünftigen Kreatur eigentümlichen Gut bestehen. Der Appetitus kommt aber auch den unvernünftigen Wesen zu. Der Wille ist, insofern er appetitus ist, kein der intellektuellen Kreatur eigentümlicher Vorzug. Es kann also auch nicht im Akt des Willens die Glückseligkeit bestehen.[5]

Es gehört aber auch die Gottesliebe zur natürlichen Vollendung. Die Gottesliebe ist spezielles Ziel für den Willen. Wir sollen Gott anhangen,[6] weil er das höchste liebenswürdigste Gut und die Quelle aller Gutheit ist.

Wir haben Gott aber nicht nur zum Ziele als Gegenstand unseres Erkennens und Liebens, sondern auch insofern, als er nach außen tätig ist. Alle Güte, besonders die göttliche Güte, teilt sich anderen mit.[7] In diesem ihrem Sich-mitteilen und Nach-außen-Wirken ist die göttliche Güte unser Ziel. Zu unserer Vollendung gehört es, an der göttlichen Außenwirksamkeit teilzunehmen, d. h. Ursache, Lebensspender, Wahrheits- und Lichtquelle, Friedenbringer für andere Wesen zu sein.[8]

Aber wo bleibt dann die Glückseligkeit, von der Thomas so oft spricht und die er immer wieder als letztes Ziel des Menschen hinstellt? Die Glückseligkeit ist eben das Erkennen und Lieben Gottes. Die delectatio, die Freude, ist nur sekundäres, nebengeordnetes Moment in der Vollendung oder Glückseligkeit.[9] Sie quillt aus der Erkenntnis und Liebe Gottes und ist deren unzertrennliche Begleiterin.[10] Gott ist die letzte und höchste Quelle

[1] Vgl. S. c. G. III. 26.

[2] S. Th. I. II. 3. 5.

[3] Vgl. S. Th. I. II. 3. 5 ad 3; I. 26. 1; i. Eth. X. 10; I. Sent. d. 1. q. 1. a. 1: „Optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum objectum, quod est Deus: unde ipsa visio divinitatis ponitur tota substantia nostrae beatitudinis."

[4] S. Th. I. II. 6. 2 ad 2; 3. 4.

[5] Vgl. S. c. G. III. 26. Paul Landsberg betont, daß den mittelalterlichen Denkern ob der Bevorzugung des vita contemplativa vor der vita activa, des Logos vor dem Ethos Bewunderung gezollt werden muß. a. a. O. 30.

[6] S. c. G. III. 115: „Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo; in hoc enim felicitas ejus consistit." Vgl. III. 37.

[7] Vgl. S. c. G. III. 45.

[8] Vgl. S. c. G. III. 21; 45; 148.

[9] S. Th. I. II. 2. 6; S. c. G. III. 26: „Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans finem."

[10] Vgl. S. c. G. III. 26; S. Th. I. II. 4. 1: „Delectatio . . . causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante." Vgl. ad 3.

der Freude und letztes Ziel alles Glückseligkeitsstrebens, nicht die irdischen und endlichen, die inner- und außermenschlichen Güter.[1] Letztere machen uns nicht restlos glücklich. Damit kommen wir nun auf den psychologischen Weg, den wir schon teilweise eingeschlagen haben, und der uns gleichfalls zur Erkenntnis unseres letzten Zieles führt. Wir gehen dabei vom Menschen aus. Alle sind sich darüber einig, daß das letzte Ziel in der Glückseligkeit oder Vollkommenheit besteht. Weil alle diese Meinung teilen, kann sie auch nicht falsch sein. Aber worin besteht die Vollkommenheit und Glückseligkeit? Wir erkennen die wahre Glückseligkeit daran, daß sie unsere Begehrkraft ganz ausfüllt. Beim Eintritt der wahren Glückseligkeit verstummen alle Stimmen der Sehnsucht.[2] Nun können wir mit rein vernünftigen, überzeugenden Gründen dartun, daß kein äußeres geschaffenes Gut die menschliche Begehrkraft ganz auszufüllen vermag. Wer Geld und Gut sein Eigen nennt, verlangt nach Mehrung des Reichtums. Auch im Vergnügen kann nicht, wie die Epikuraeer vorgeben, das Glück bestehen; denn der Genuß des Vergnügens weckt den Wunsch nach weiteren Vergnügen. Ebenso ist es mit den anderen irdischen Gütern. Wenn man sie besitzt, wünscht man, daß sie bleiben, oder andere an ihre Stelle treten. Sie sind allesamt nicht dauerhaft.[3] Aus ähnlichen Erwägungen ergibt sich die Unzulänglichkeit anderer äußerer Güter wie der Ehre, des Ruhmes und der Macht.[4] Keines derselben ist höchstes Gut für uns. Keines sättigt vollauf. Keines bleibt ohne Ende. Keines wird um seiner selbst willen gesucht. Wir müssen immer fürchten und sorgen, sie zu verlieren. Nicht viel anders ist es mit den Gütern des Leibes,[5] des sinnlichen Teiles des Menschen.[6] Ebensowenig besteht das vollkommene Glück in den Akten der moralischen Tugenden, in der Klugheit oder in der Kunstfertigkeit.[7] Alle diese Güter sind begrenzt; sie sind nur Teilgüter. Sie schließen nicht alles Uebel aus und vermögen den Hunger nach Glück nicht vollauf zu sättigen. Nach ihrer objektiven oder gegenständlichen Seite betrachtet, kann die Seligkeit überhaupt nicht in einem geschaffenen Gute bestehen.[8] Vollenden kann uns nur das höchste Gut. Das eine und einzige und höchste Gut aber ist Gott. Also ist Gott unser höchstes Ziel.[9] Die Glückseligkeit besteht, objektiv gefaßt, einzig und allein in Gott, subjektiv in der contemplatio Dei,[10] in der Beschäftigung des denkenden Geistes mit Gott oder in der auf Gott ge-

[1] De regim. princ. I. 8.

[2] Vgl. S. Th. I. II. 1. 5. Ueber die Berechtigung auf psychologischem Wege zur Erkenntnis des letzten Zieles gelangen zu können vgl. Mausbach: „Es war für ihn historisch wie psychologisch durchaus begründet, zur Feststellung des sittlichen Endzieles das menschliche Seligkeitsverlangen als Ausgangspunkt zu wählen, wie es die ganze Antike und der hl. Augustin getan hatte. Das Seligkeitsstreben als allgemeinste Tatsache des Seelenlebens ist der natürlichste Weg, um unser Denken und Wollen über die irdischen Interessen zum Ewigen und Göttlichen emporzuführen." Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas v. Aquin in Moralprobleme. Freiburg 1911 (1—98) 26.

[3] Vgl. De regim. princ. I. 8.

[4] Vgl. S. c. G. III. 28—31.

[5] S. c. G. III. 27.

[6] S. c. G. III. 33.

[7] S. c. G. III. 34—36.

[8] S. Th. I. II. 2. 8. Es ist merkenswert, wie der hl. Thomas den Heiden gegenüber bei dem Nachweis der Ungenüge alles Irdischen die Lebenserfahrung verwertet.

[9] S. c. G. III. 17; S. Th. I. II. 1. 5 ad 2.

[10] Vgl. I. Sent. Prol. q. 1. a. 1; S. c. G. III. 37.

richteten Tätigkeit der beschaulichen Vernunft.[1] Hier beschäftigt sich ja, wie gesagt, das erhabenste Vermögen des Menschen mit dem höchsten Gegenstand. Hier liegt die erhabenste Tätigkeit vor, also auch unsere höchste Vollendung. Wieder hat uns unsere Untersuchung zu Gott als letztem Ziel unseres Daseins geführt. In Gott kommt all unser Glückseligkeitsverlangen zur Ruhe. Er ist Ursprung, Inhalt und Gegenstand, Geber und Erhalter aller Glückseligkeit und Vollendung.[2] Ueber Gott hinaus gibt es nichts Höheres mehr, was wir ersehnen könnten. Und so ist das letzte Ergebnis: „Beatitudo et Deus sunt idem."[3] Gott ist finis qui und finis quo für den Menschen.

VI. Allein, wenn folgerichtiges Denken zu dem Ergebnis führt, daß Gott letztes Ziel des Menschen ist, wie konnten dann die Heiden ihr Ziel so verschieden bestimmen und auffassen? Thomas gibt auf diese Schwierigkeit eine treffliche Antwort, die zugleich einen neuen wertvollen Fingerzeig für die Erkenntnis des letzten Zieles gibt. Es ist richtig, daß die einen Menschen in diesem und die andern in jenem Gut ihre Seligkeit erblicken. Wir dürfen uns dadurch aber nicht beirren lassen. Es spiegeln sich in den verschiedenen Bestimmungen der Glückseligkeit die verschiedenen Charaktere und Willensrichtungen, die Temperamente und ethischen Verfassungen wider. „. . . qualis unusquisque est, talis finis videtur ei."[4] Es ist hier so ähnlich wie beim Geschmack. Dem einen gefällt am besten die Süßigkeit des Weines, dem anderen mehr die des Honigs. Die Geschmäcke sind eben verschieden. Aus ähnlichen Gründen erklärt sich, daß die Bestimmungen des letzten Zieles bei den Menschen so verschieden ausfallen, und der eine die Glückseligkeit in diesem, der andere sie in jenem Gut erblickt. Auch hier spielt die Verfassung, sagen wir der geistige Geschmackssinn des Menschen, eine große Rolle. Trotz dieser Verschiedenheit in der Bestimmung des Zieles gibt es aber doch ein absolutes höchstes Zielgut. Und wie erkennen wir dieses? Wenn wir wissen wollen, welche Süßigkeit am meisten erfreut oder ergötzt, dann wenden wir uns fragend an den, der den besten Geschmack besitzt. Ebenso müssen wir, um aus den verschiedenen Auffasungen des Endzieles die wahre herausfinden, jenen Menschen fragen, der am besten die geisitig-sittlichen Vorbedingungen für die Erkenntnis des wahren Zielgutes erfüllt.[5]

Die Verschiedenheit der Zielauffassungen läßt sich übrigens noch anderweitig erklären. Die Menschen pflegen nämlich jedes Gut

---

[1] S. Th. I. II. 3. 5.
[2] Vgl. S. c. G. I. 100.
[3] S. c. G. I. 101.
[4] S. c. G. IV. 95; S. Th. I. II. 3. 5; 1. 7.
[5] S. Th. I. II. 1. 7; vgl. a. 1 ad 1: „Judicium . . . de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus; sicut et judicium de saporibus ab his qui habent gustum bene moderatum."

für das höchste zu halten, dessen Mangel sie augenblicklich am empfindlichsten verspüren. Dem Kranken gilt z. B. die Gesundheit, dem Bettler der Reichtum, dem Unwissenden die Weisheit als wertvollstes Gut.[1] Wer sich an niedrigen Vergnügen zu ergötzen gewohnt ist, der hält sie leicht für das höchste Glück.

VII. So ist nach unseren Ausführungen Gottes Gutheit Ziel des Menschen. Gott ist höchstes Objekt des Erkennens und würdigster Gegenstand der Liebe. In ihm sprudelt der Born ewigen, ungeminderten und unversiegbaren Glückes. Wo der Mensch nun dieses Ziel mehr oder weniger vollkommen erreicht, da verkündet er Gottes Ehre. Die Gottähnlichkeit im Erkennen und Lieben und Seligsein gestaltet sich zur Verherrlichung der Größe Gottes,[2] zu einer Offenbarung seiner Güte nach außen hin. Darin besteht ja die Ehre Gottes.[3] Und für diese seine Ehre hat Gott uns erschaffen.[4] Wir streben, ihn um seiner selbst willen vor allen Kreaturen zu verherrlichen.[5] Seine Ehre, nicht seinen Nutzen erwartet Gott von uns.[6] Der genannten objektiven Verherrlichung Gottes durch unser Sein und Denken und Wirken sollen wir außerdem noch formell Ausdruck geben.[7] Wir sind verpflichtet, Gott zu verehren, vorab durch den Kult der Latrie.[8]

VIII. Wenn wir nun unser höchstes Ziel, also die Darstellung und Ehrung der Gutheit Gottes verwirklichen; wenn wir Gott erkennen und lieben, dann erreichen wir dadurch zugleich unser letztes inneres Ziel (finis interior), d. h. jenes Ziel, welches in dem Vollkommensein unserer Natur und Tätigkeit selbst liegt. Es ist das die Vollkommenheit unseres Seins und Wesens, unserer Persönlichkeit und Tätigkeit. Alle Menschen sehen ganz richtig in der Vollkommenheit das letzte Ziel.[9] Daß jedoch die Vollkommenheit des Menschen in der Darstellung von Gottes Gutheit und in der Gottähnlichkeit, in der Erkenntnis und Liebe Gottes besteht, ist nicht von allen erfaßt worden. Im Gegenteil, das Wesen der Vollkommenheit wurde oftmals in ganz anderen Gütern gesehen als im Besitz Gottes durch Erkenntnis und Liebe. Unsere Ausführungen haben den Nachweis erbracht, daß die Erreichung jenes Zielgutes, das wir als höchstes hingestellt haben, zugleich die Vollkommenheit des strebenden Menschen bedeutet. Unsere Vollkommenheit besteht darin, daß wir uns in Ehrfurcht vor Gott neigen, ihn verehren und ihm unseren Geist unterwerfen. Denn jedes Geschöpf wird dadurch vollkommen, daß es sich dem unterwirft, der auf einer höheren Wesensstufe steht. So wird der Körper vollkommen dadurch, daß er von der Seele belebt, die Luft dadurch, daß sie von der Sonne erleuchtet wird.[10] In ähnlicher Weise werden wir dadurch vollkommen, daß wir Gott uns hingeben. Wenn wir also das absolute Endziel erstreben, dann erstreben wir damit die eigene Vollendung; und umgekehrt, wenn wir die

---

[1] i. Eth. I. 5.
[2] Vgl. S. Th. I. 65. 2.
[3] S. Th. I. II. 114. 1 ad 2.
[4] Vgl. i. Is. 49.
[5] Vgl. Q. d. de malo IX. 1 ad 4; S. Th. II. II. 132. 1 ad 3.
[6] S. Th. I. 65. 2; I. II. 114. 4 ad 1.
[7] Vgl. Q. d. de malo IX. 1 ad 1.
[8] Vgl. S. Th. I. II. 114. 1 ad 2; II. II. 81 f. Daß man nur Gott, nicht die Kreaturen latreutisch verehren darf, zeigt Thomas S. c. G. III. 120 gegenüber den Heiden. Vgl. S. Th. II. II. 81. 4.
[9] Vgl. S. c. G. III. 16.
[10] S. Th. II. II. 81. 7.

eigene Vollendung erstreben, dann erstreben wir dadurch zugleich das absolute äußere Endziel. Hier kommt wieder die wunderbare Einheit der Zweckordnung zum Ausdruck.[1] Das innere Ziel schließt nicht das äußere, das nächste nicht das letzte aus.[2]

IX. Unsere Untersuchung hat ergeben, daß Gott in jeder Beziehung aller Menschen letztes, definitives Ziel ist. Für diese Wahrheit zeugt die menschliche Natur mit ihrer Eigenart und ihren Kräften, ihrem Sehnen und Suchen. Ein tieferes Nachsinnen über Gottes Wesenheit, Gottes Denken und Wollen, führt zur gleichen Erkenntnis. Einen höheren Zweck als Gott kann weder unser Sein noch unser Wesen noch unsere Tätigkeit haben. Alle anderen Ziele, die wir verfolgen, sind nur Mittel und dürfen nur Mittel zur Erreichung dieses letzten Zieles sein.

Die Erreichung des letzten Zieles ist keinem Menschen vollkommen frei gestellt. Das Endziel hat verpflichtenden Charakter (finis debitus).[3] Es ist außerdem ein äußeres. Gott allein wirkt um seiner selbst willen, ist glücklich durch sich selbst und braucht kein äußeres Zielgut. Unser Zweck liegt nicht in uns selbst. Wir sind nicht selbstherrlich, wie es manche Heiden durch ihre Worte lehren oder nach ihrem Verhalten zu glauben scheinen. Unsere Aufgabe ist es, die Idee des Geschöpfes zu verwirklichen und glücklich zu werden durch den Besitz eines äußeren Zielgutes.[4]

Gott ist unser Ziel. Es bedeutet dieser Gedanke weiterhin, daß die Menschen ihr Ziel nicht erst durch eigene Tätigkeit schaffen, sondern es nur gewinnen müssen. Das Ziel des Menschen existiert schon in der Wirklichkeit, es ist aliquid praeexistens obtinendum.[5] Die Menschen müssen dieses kostbare Zielgut gleichsam um einen kostbaren Preis erkaufen.

X. Das höchste Ziel unseres Strebens ist Gott. Dieses Zielgut leuchtet und strahlt aus der jenseitigen Welt zu uns hernieder. Es ist transzendentaler Art. Die allseitige Erreichung desselben kann auf Erden nimmermehr oder nur in höchst unvollkommenem Maße statthaben. Wer verbürgt uns aber dann, so fragen wir noch, daß wir unser Ziel überhaupt erreichen können? Einmal gilt: wir streben alle nach Vollkommenheit oder nach möglichst vollkommener Gotteserkenntnis, Gottesliebe und Gottseligkeit. Dieses Sehnen kann aber hienieden nicht restlos gestillt werden. Also muß es drüben befriedigt werden können. Denn Gott weckt kein Begehren in unserm Herzen, das nicht bei Erfüllung der notwendigen Vorbedingungen erfüllt werden könnte.

[1] Vgl. II. Sent. de 38. q. 1. a. 2.
[2] Vgl. S. Th. I. 65 ad 2; S. Th. I. 44. 4.
[3] Vgl. de rat. fidei c. Sarac. V.
[4] Vgl. I. Sent. d. 8. q. 5. Exp. t.
[5] Vgl. S. c. G. III. 18.

Auf Grund unserer ganz allgemeinen Bestimmungen des letzten Zieles ergibt sich auch die Antwort auf die Frage nach dem Sinn und der Aufgabe des Erdenlebens. Als vorübergehender Zustand hat es nur relative Bedeutung. Es ist auf das jenseitige Leben hingeordnet. In dieser Hinordnung liegt sein Wert und seine Bedeutung. Das Erdenleben ist der Stand des Wanderns und Wallens, des Kampfes und Kriegsdienstes, der Prüfung und Probezeit,[1] des Strebens und Verdienens. Von unserer diesseitigen Haltung hängt die Ewigkeit ab.

Welche Bestimmung eignet nun dem irdischen Leben als solchem? Der relative Endzweck des irdischen Lebens muß sich als finis intermedius dem jenseitigen Ziel anpassen.[2] Das jenseitige Ziel ist der Endpunkt der diesseitigen Bewegung zu Gott und das diesseitige Leben soll uns diesem Terminus der Bewegung zuführen. Aufgabe des diesseitigen Lebens ist es also, sich Gott durch Erkenntnis und Liebe zu nahen. Der relative Endzweck des Erdenlebens ist jener Besitz Gottes in Erkenntnis und Liebe und Seligkeit, der dem Erdenzustand entspricht. Mit anderen Worten, Endziel des Lebens als solchem ist die natürliche Wahrheitserkenntnis und Gotteserfassung, die Uebung der Tugenden und die daraus erquellende Seligkeit.[3]

XI. Wir sprachen bisher vom Endziel im allgemeinen, ohne auf den Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Ordnung Rücksicht zu nehmen. Thomas gibt uns das Recht dazu. Dem Objekte nach ist das letzte Ziel in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung gleich: die Erkenntnis und Liebe Gottes. Das natürliche Endziel unterscheidet sich nur dadurch von dem übernatürlichen Endziel, daß die Art und Weise der Erkenntnis und Liebe Gottes in beiden Ordnungen verschieden ist. Mausbach sagt, daß „unsere Seligkeit im Himmel streng genommen nicht insofern übernatürlich ist, als ob dem Geiste ein anderes Ziel geboten würde, wie das summum bonum aller Dinge, sondern insofern, als er in ungeahnter Weise diesem summum bonum genähert, gleichsam ebenbürtig wird".[4] Das natürliche Ziel nun kann der Mensch mit eigenen Kräften erreichen.[5] Die Gottanschauung, das übernatür-

---

[1] Vgl. S. c. G. IV. 91 f.

[2] Vgl. S. Th. I. II. 1: „Ex fine oportet sumere rationes eorum, quae ordinantur ad finem"; Q. d. de ver. XXII. 5.

[3] Vgl. I. Sent. Prol. q. 1. a. 1; S. c. G. III. 63.

[4] J. Mausbach, Die organische Einheit des Natürlichen und Uebernatürlichen, 36 f.

[5] S. Th. I. II. 62. 1: „Duplex hominis beatitudo sive felicitas ... una ... proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia humanae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest. ..."

liche Ziel aber ist in der jetzigen, tatsächlichen Ordnung wohl auch das Ziel der Natur, ist jedoch nichts Natürliches.[1] Es übersteigt die Kräfte der geschaffenen Natur. Die göttliche Allmacht allein kann uns zu seinem Besitz verhelfen.

Was das Verhältnis des natürlichen Endzieles zum übernatürlichen angeht, so ist das natürliche Endziel nur Endziel der Natur als solcher. Es ist nur ein relatives Endziel und hat keine absolute Bedeutung. Es ist auf das übernatürliche letzte Ziel hingeordnet.[2] Streng genommen gibt es also nur ein einziges Endziel: die unmittelbare Anschauung Gottes mitsamt der daraus entspringenden übernatürlichen Seligkeit im Jenseits.[3] Drei Momente schließt die Erreichung dieses übernatürlichen Endzieles in sich, nämlich die vollkommene Anschauung Gottes, die glühendste Liebe und das höchste Lob Gottes. Dazu kommt sekundär die vollkommene Glückseligkeit.[4]

In welchem Sinn ist nun die visio beatifica übernatürlich? Es gehen hier die Meinungen weit auseinander. Die Bestimmung des Verhältnisses der Natur zur Uebernatur ist eine äußerst schwierige Frage. Wir werden später in einem anderen Zusammenhange darauf zurückkommen. Die Stellungnahme des hl. Thomas scheint manchen nicht ganz klar ersichtlich zu sein. „Der hl. Thomas erweckt in seiner Begründung des menschlichen Endzieles . . . unleugbar den Anschein, als habe Gott den Menschen zur visio beatifica bestimmen müssen, obschon er anderswo ganz deutlich die Gratuität dieses Zieles behauptet."[5] Letzteres erscheint mir als das Richtigere. Die übernatürliche Berufung als Ergebnis einer freien Willensentschließung Gottes ist der rein natürlichen Vernunft des Heiden wie jedes Menschen unerkennbar. Sie bedarf dazu des Gnadenlichtes. Das natürliche Ziel aber kann, damit dürfen wir alles zusammenfassend schließen, jeder Mensch mit dem natürlichen Licht der Vernunft erkennen.

§ 12. Die Erkennbarkeit des natürlichen Sittengesetzes.

Es ist dem Heiden nicht versagt, seinen höchsten Herrn und sein letztes Ziel zu erkennen. Jeder Heide erkennt sogar tatsächlich bis zu einem gewissen Grade Gott und sein Ziel. Gott steht in irgend einer Weise, wenigstens in schattenhaften Umrissen, als ab-

[1] S. Th. I. 62. 1.
[2] Vgl. C. v. Schäzler, Natur u. Uebernatur, 259 f.
[3] Vgl. S. Th. I. II. 1. 5; 62. 1 ad 3; 5. 8; 10. 2; I. 75. 7; S. c. G. III. 48; 4. 92.
[4] Dev. Exp. s. symb. apost. 15.
[5] J. Mausbach, Die außerordentl. Heilswege, 315.

solutes Ideal und Vorbild, als höchstes Gut und Glück vor den Augen seines Geistes.

I. Aber das Ziel als objektives Gut strahlt in weiter Ferne über der Welt. Die Gottverähnlichung als subjektives Ziel harrt erst der Verwirklichung. Es gilt nun, an dieses Ziel zu kommen. Aber welche Pfade führen hinauf zu Gott? Wie wird die Bewegung der Seele zu Gott, der „motus rationalis creaturae in Deum“[1] bewerkstelligt? Welche Handlungen ordnen auf das Ziel hin? Gott hat die Bahnen vorgezeichnet, in denen sich das Leben bewegen muß, wenn es zum Ziel gelangen will. Wieder harrt der Vernunft eine große Aufgabe,[2] nämlich die Auskundschaftung der Wege, die zum letzten Ziele führen. Mit Hilfe der Vernunft soll der Mensch prüfen, ob all sein Tun und Lassen der Erreichung des Zieles dienlich ist.[3] Die Vernunft hat des Menschen Willen so zu lenken, daß er in den Besitz seines Zielgutes kommt. Der Vernunft eignet die Bestimmung, dem Willen voranzuleuchten, ihn die Wahrheiten der praktischen Ordnung und die Mittel zu lehren, die dem Menschen zur Erreichung des Zieles verhelfen.

Kann die rein natürliche Vernunft bei den Heiden diese Aufgabe erfüllen? Kann sie das natürliche Sittengesetz — denn dieses ist der Inbegriff all jener Vorschriften, die Gott dem Menschen als Gesetz und Norm seiner natürlichen Vollendung gegeben hat — kann sie dieses Sittengesetz erkennen? Wir müssen unsere Frage noch genauer umgrenzen und deswegen das Erkenntnisobjekt, das Erkenntnisprinzip und die Erkenntnisquelle bestimmen.

Das Erkenntnisobjekt, um das es sich hier handelt, ist das natürliche Sittengesetz oder das Naturgesetz insoweit, als es sittliche Normen enthält bezw. Sittengesetz ist.[4] Wir untersuchen hier nur die Erkennbarkeit des Gesetzes der Natur, also nicht die Erkennbarkeit positiver, sei es menschlicher oder göttlicher Gesetze, also auch nicht die Erkennbarkeit des Gesetzes der übernatürlichen Lebensordnung. Auch darum handelt es sich hier nicht, ob die Vernunft jene Mittel erkennen kann, deren Anwendung für die Erreichung des Zieles nützlich und förderlich, rätlich und empfehlenswert ist.[5] Wir wollen nur wissen, ob der Heide jene Vorschriften und Gebote zu erkennen vermag, deren Erfüllung Pflicht und not-

---

[1] Diese Bewegung wird behandelt im 2. Teil der S. Th. Eine zusammenfassende Darstellung des moralischen Systems des hl. Thomas bietet E. Gilson, St. Thomas d'A. [Les moralistes chrêt. Textes et commentaires. I.] Paris 1925. Die Literatur über die thomistische Ethik findet sich bei Ueberweg-Baumgartner, 172*—174.*

[2] Vgl. S. Th. I. 113. 1 ad 2; I. II. 90. 1; i. Ethic. II. 2.

[3] Vgl. i. Ethic. VI. 2.

[4] Ueber das Naturgesetz vgl. S. Th. I. II. 94.

[5] Vgl. S. Th. I. II. 94. 3.

wendige Vorbedingung der Erreichung des Zieles ist. Es steht hier also nur die Erkennbarkeit des Naturgesetzes, nicht die etwaiger Räte in Frage. Als Erkenntnisprinzip kommt hier allein die ratio oder die natürliche Vernunft, nicht aber die übernatürlich erleuchtete Vernunft in Betracht. Als Erkenntnisquelle benutzen wir an dieser Stelle nur die Natur, die äußere Wirklichkeit, also die natürliche Offenbarung.

Nun können wir unsere Frage genauer stellen: Vermag der Heide mit dem rein natürlichen Lichte der Vernunft mittelst der natürlichen Offenbarung das sittliche Naturgesetz zu erkennen?

Doch da taucht sofort die Frage auf: Hat Gott überhaupt bestimmte Vorschriften und Gesetze gegeben, die für alle Menschen gelten? Hat nicht jeder sein eigenes Gesetz? Die Beantwortung dieser Fragen ist die erste Voraussetzung für die Lösung der Frage nach der Erkennbarkeit des natürlichen Sittengesetzes für die Heiden. Wenn es kein Sittengesetz mit allgemeiner Geltung gibt, dann wird die Frage nach seiner Erkennbarkeit sinnlos. Andererseits ist aber auch mit dem vernunftmäßigen Nachweise, daß es ein universales natürliches Sittengesetz gibt, die Erkennbarkeit desselben im Grunde dargetan.

II. Viele Rationalisten, Pantheisten und Materialisten aus alter und neuer Zeit leugnen die Existenz eines absoluten, allgemein verbindlichen Sittengesetzes, allgemein gültiger sittlicher Vorschriften und Pflichten und den objektiven Unterschied von gut und bös. Für sie bestehen nur Gewohnheiten, nicht Pflichten; Sitten nicht Sittengesetze. Der Unterschied von gut und bös beruht nur auf menschlicher Meinung oder Gesetzgebung,[1] auf geschichtlichen Ereignissen oder wirtschaftlichen Verhältnissen, auf Herrschaft oder Willkür.[2] Es gibt nichts in sich Böses. Diese Anschauungen sind letzte Konsequenz bestimmter philosophischer Lehren. Begünstigt wurden sie, zumal in neuerer Zeit, durch eine Fülle einströmenden empirischen Materials, das gegen die Existenz eines allgemeinen Sittengesetzes zu sprechen schien. Es hat „der heutige Stand der Sitten- und Völkerkunde, z. B. die sammelnde und vergleichende Tätigkeit der Ethnographie mit ihrer verwirrenden Fülle fremdartigsten und gegensätzlichsten Materials, die Sicherheit des sittlichen Urteils getrübt und den Moralskeptizismus begünstigt."[3] Moderne Wissenschaft rühmt sich, die Verschiedenheit in den sittlichen Anschauungen der Völker und Menschen beobachtet und gewürdigt zu haben. Aber schon Thomas hat gleich anderen vor ihm

[1] Vgl. i. Eth. I. 3: „ . . . contingit, quosdam opinari quod nihil est naturaliter justum vel honestum, sed solum secundum legis positionem."
[2] Vgl. J. Mausbach, Naturrecht u. Völkerrecht. Freiburg i. B. 1918. 11.
[3] J. Mausbach a. a. O. 7 Anm. 1.

gewußt, daß in den sittlichen Anschauungen große Verschiedenheit und mannigfaltiger Irrtum herrscht. Was von dem einen Teil der Menschen für gerecht und ehrbar gehalten wird, dünkt dem anderen ungerecht und unehrbar. Was in der einen Zeit für sündhaft angesehen wird, gilt zu anderer Zeit als gut.[1] Diese Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen hat aber Thomas nicht verleitet, die Existenz eines allgemeinen Sittengesetzes preiszugeben.

Die Folgen der Leugnung des natürlichen Sittengesetzes sind von größter Tragweite. Wenn keine sittlichen Pflichten bestehen, dann gibt es auch keine Sünde und keine Schuld. Alles ist erlaubt, alles frommt. Die Unterscheidung zwischen sittlich hoch und sittlich tief stehenden Kulturen, Völkern und Religionen ist unberechtigt. Es fehlt jeglicher Maßstab für die sittliche Wertung menschlicher Handlungen. Umsonst ist das Streben nach Klärung in Gewissensfragen, zwecklos das Bemühen um sittliche Gutheit. Daß der Mensch den Wert seiner Taten an Prinzipien prüft, erscheint überflüssig. Alle Missionstätigkeit wird hinfällig, „jede bekehrende Missionstätigkeit, jede Uebertragung einer höheren sittlichen Kultur auf wilde Völker müßte den Widerspruch dieser relativistischen, alles verstehenden und verzeihenden Moral hervorrufen. Es gibt ja für sie keinen Maßstab, an dem man die „Höhe" eines sittlichen Standpunktes messen kann; ist einmal jede sichere natürliche Erkenntnis, jedes allgemein gültige Gesetz und Ziel des menschlichen Handelns geschwunden, so wird es unmöglich, einen Irrenden zu überzeugen, einen Schuldigen zu überführen, einen Verzweifelnden zu ermutigen, daß sie den Wahn verlassen und der Wahrheit und Reinheit huldigen."[2]

Die gleichen Folgerungen ergeben sich aus den Anschauungen jener Libertinisten, die zwar auf dem Boden des Gottesglaubens stehen aber bestreiten, daß Gott ganz bestimmte Handlungen vorschreibe und verlange. Diese Antinomisten sehen keinen Unterschied zwischen Handlungen, die von Gott wegführen und solchen, die zu Gott geleiten. Wenigstens sollen sie nicht den Ausschlag bezüglich der Erreichung oder Verfehlung des letzten Zieles geben. Allen diesen Gegnern gegenüber ist es eine „entscheidende Frage, ob die Verschiedenheit der Sittengesetze zurecht besteht, ob sie alle gleich gut und vernünftig sind, oder ob die Verschiedenheit in einer Abweichung von einem allein richtigen, dem Menschen wahrhaft angemessenen Sittengesetz besteht, nämlich in einer Korruption oder unvollkommenen Erkenntnis des letzteren ihren Grund hat. Sind

---

[1] Vgl. i. Ethic. I. 3. Auch S. Th. I. II. 94. 4 wird die Verschiedenheit in den sittlichen Anschauungen der Menschen gewürdigt.

[2] J. Mausbach a. a. O. 13.

die Sittengesetze des Wilden ebenso berechtigt und vernunftgemäß wie die des Christen oder Europäers?“ [1]

III. Thomas hält klar, entschieden und konsequent an der Existenz eines allgemein verbindlichen natürlichen Sittengesetzes fest. [2] Das Naturgesetz ist der Inbegriff objektiver sittlicher Normen, die unabhängig vom Menschen bestehen und immerdar gelten. Obwohl dieses Gesetz vollkommen unabhängig von Menschenwillen und -wünschen zurecht besteht, macht es doch aus der tiefsten Seele heraus seine Ansprüche unerbittlich geltend. Seine Wirklichkeit hält Thomas für eine sichere Tatsache. Mit vollem Recht. Die philosophische Untersuchung des Aquinaten ist überhaupt der Lösung des ganzen Problems dienlicher als die Sammlung umfangreichen empirischen Materials. Denn von der Erforschung der sittlichen Anschauungen vieler Völker, die teilweise auf einer niederen Stufe standen und einer entarteten geistigen Kultur angehörten, kann man keine richtige Lösung der Frage, ob es ein allgemein und unbedingt verpflichtendes Naturgesetz gibt, erwarten. Hier muß man zuerst die gesunde Vernunft befragen. Die Frage nach der Existenz des Sittengesetzes muß auf Grund von Prinzipien entschieden werden. Es gibt ein Sittengesetz, weil es einen Gott und ein ewiges Gesetz gibt. [3] Es gibt ein ewiges Gesetz, weil eine göttliche Vorsehung waltet. [4] Es gibt eine sichere Unterscheidung zwischen gut und bös, weil es eine absolute Norm und Regel, eine absolute Güte und einen allgebietenden Willen gibt. Die Norm ist die regula divinae dilectionis. Gut ist, was mit dieser Norm übereinstimmt. [5] Die Norm ist also eine äußere, nicht die eigene Persönlichkeit, Gott nicht der Mensch. Insofern sprechen wir mit Recht von einer Heteronomie, einer Fremdgesetzgebung, ohne damit zu sagen, daß diese Gesetzgebung dem Menschen aufgezwungen und unnatürlich ist. Aus dem Gottesbegriff ergibt sich auch die Einheit und Unwandelbarkeit des Sittengesetzes. [6] Abweichungen bestehen

---

[1] F. Wagner, das natürl. Sittengesetz n. d. Lehre d. hl. Thomas v. A. Freiburg i. B. 1911, 3.

[2] Vgl. S. Th. I. II. 91. 2; S. c. G. III. 129; i. Ethic. V. 12. Ueber das Sittengesetz bei Thomas vgl. St. Orzechowski, Sulla legge morale naturale secondo S. Tommaso d'Aquino. Gregor. 3 (1922) 558—571. Fr. Wagner, a. a. O.; über das Naturrecht: O. Lottin, Le droit naturel chez s. Thomas et ses prédécesseurs. Ephem. Theol. Lovan. 1 (1924) 369—388; 2 (1925) 32—53; 345—366 [hier über das Naturgesetz speziell 352—359]; 3 (1926) 155—176; A. Stang S. Thomas et le droit naturel. Bull. de l'Inst. cath. de Paris 1924, 100—105; vgl. auch J. Quirmbach, Die Lehre des hl. Paulus v. d. natürl. Gotteserkenntnis u. dem natürl. Sittengesetz. Eine biblisch-dogmatische Studie. Straßb. Theol. Studien VII, 4. Freib. i. B. 1906.

[3] Vgl. S. Th. I. II. 91. 1 f.

[4] Vgl. S. Th. I. II. 91. 1.

[5] Vgl. De duob. praec. carit. et decem legis praec. 2.

[6] Vgl. S. Th. I. II. 94. 4.

mit Ausnahme weniger Fälle, welche die Regel bestätigen, nicht zurecht.[1]

Thomas „unterscheidet ... das Gesetz als den Inbegriff der objektiven sittlichen Norm von der menschlichen Vernunft und dem in ihr liegenden Bewußtsein jener Norm, mit anderen Worten vom Gewissen. Das Sittengesetz und seine Verpflichtung existiert unabhängig vom erkennenden Subjekte; eine wirkliche lebendige Realität besitzt es in der göttlichen Wesenheit, speziell in der Weisheit und Heiligkeit, mit der Gott von Ewigkeit alles seinem Endzweck zuordnet."[2] Die Frage ist nun die, ob und wie man zum Bewußtsein dieser objektiven Normen kommt. Spricht das Gesetz eine deutliche Sprache im Herzen? Ist der gewöhnliche Mensch imstande, die Laute desselben zu verstehen? Manche geben die Existenz des Sittengesetzes zu, leugnen aber seine natürliche Erkennbarkeit mit Berufung auf philosophische und religionswissenschaftliche Gründe. Auch hier werden namentlich die mannigfaltigen und entgegengesetzten sittlichen Anschauungen aller Zeiten und Zonen zur Begründung herangezogen. Es ist aber auch von spezifisch theologischen Erwägungen aus die natürliche Erkennbarkeit des Sittengesetzes in Abrede gestellt worden. Die extremen Supranaturalisten verweisen auf die verheerenden Verwüstungen, welche durch die Erbsünde und persönliche Sünden in geistiger und sittlicher Beziehung im Menschen angerichtet wurden. Sie stellen die Gnade und Offenbarung bezw. den Sittenunterricht als notwendige Voraussetzung der Erkenntnis sittlicher Vorschriften hin. Thomas scheint übrigens einmal dieser Meinung beizupflichten. Er spricht von einem Sterben des Naturgesetzes in jenen Menschen, deren Vernunft den Leidenschaften unterlegen ist.[3] Allein, eine völlige Unkenntnis und Unerkennbarkeit des Sittengesetzes will der hl. Lehrer mit diesen Worten nicht zugeben. Doch räumt er ohne weiteres ein, daß der Erkenntnis der sittlichen Wahrheiten große Hindernisse entgegenstehen. Letzteren haben wir es zum Teil zuzuschreiben, wenn wir so verschiedenen sittlichen Anschauungen bei den Menschen und Völkern begegnen.

IV. Diese Schwierigkeiten liegen zunächst in der Erhabenheit des Sittengesetzes selber. Die Erhabenheit, Geistigkeit und der göttliche Ursprung des Sittengesetzes machen es verständlich, daß seine Erkenntnis ziemlich hohe Anforderungen an den Verstand und Willen des einzelnen

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 94. 5. Lit. über die Unwandelbarkeit d. Sittengesetzes: A. Bonnuci, La derogabilità del diritto naturale nella scolastica. Perugia 1906; M. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit d. natürl. Sittengesetzes i. d. scholast. Ethik. Freiburg 1911.

[2] J. Mausbach, Grundlage u. Ausbildung d. Charakters n. d. hl. Thomas v. A. i. „Moralprobleme". Freiburg 1911. 28.

[3] Vgl. i. Rom. VII. 1; III. Sent. d. I. q. 1. a. 4.

Menschen stellt. Die verführerischen und betörenden Lehren lassen sich nicht so leicht von der Wahrheit unterscheiden. Es gibt eine doppelte Möglichkeit, um sich ein richtiges Urteil in sittlichen Fragen zu bilden. Die eine beruht auf dem vollkommenen Gebrauch der Vernunft, die andere auf der natürlichen Verwandtschaft mit der Wahrheit.[1] Der eine erkennt also die Wahrheit und scheidet sie vom Irrtum vermöge der Schärfe und Geübtheit seines Verstandes. Allein, diese letztere fehlt in der Regel den Heiden. Thomas sagt, daß jeder Mensch das ewige Gesetz nur nach Maßgabe seiner geistigen Fähigkeiten erkennt.[2] Das Erbe und Ausmaß der geistigen Fähigkeiten ist aber gewißlich bei den meisten Heiden kein großes. Wenn schon von allen Menschen gilt, daß die menschliche Vernunft veränderlich und unvollkommen ist,[3] dann vorzüglich von den Heiden. Die Heiden waren und sind innerlich und geistig verfinstert.[4]

Ungünstiger noch als der Mangel größerer geistiger Begabung und Ausbildung wirkt bei den Heiden die innere Geistesrichtung auf die Urteilsbildung in sittlichen Fragen. Sittenanschauungen sind das Echo der sittlichen Handlungsweise. Das Tun ist von größtem Einfluß auf das Denken. Die meisten Heiden sind aber in sittlicher Beziehung verkommen. Daher haben sie gewisse Schwierigkeiten bei der Erforschung der sittlichen Wahrheiten. Uebermäßiges Triebleben und starke Leidenschaftlichkeit behindert wie bei den anderen Menschen so auch bei ihnen die Erkenntnis der Pflichten.[5] Das Naturgesetz regt sich nur so lange lebendig im inneren Menschen, als die natürliche Vernunft lebenskräftig ist. Wenn letztere den Leidenschaften unterliegt, dann stirbt auch das Naturgesetz im Menschen.[6] Die Verdunkelung der Vernunft ist besonders eine Folge der Sünde wider das sechste Gebot.[7]

Ganz abgesehen von der natürlichen Verwandtschaft zur sittlichen Wahrheit spielt schon die natürliche Disposition eine große Rolle, wenn es gilt, die zum Ziele führenden Mittel und Wege zu erkennen. Diese Dispositionen sind bei den Menschen außerordentlich verschieden.[8] Wir dürfen nach allem Früheren wohl sagen, daß die Heiden durchweg nicht die beste Verfassung für die Erkenntnis der Wahrheit mitbringen, genau so wenig, wie sie zu jenen zählen, die vermöge ihrer körperlichen Verfassung besonders für Tugenden wie die Keuschheit und Sanftmut veranlagt sind.[9]

Die Schwierigkeiten, die wir bis jetzt aufgezählt, gelten im großen ganz allgemein. Besondere Schwierigkeiten kommen für einzelne Lebensalter, einzelne Völker und Zeiten hinzu. Der Mensch in seiner Jugendzeit erscheint besonders bedroht. Zur Erkenntnis sittlicher Wahrheiten gehört reife Erfahrung.[10] Diese aber fehlt der Jugend. Der Besitz sittlicher Klugheit ist nicht der Anteil junger Menschen, denn er setzt eine lang dauernde Erfahrung voraus, deren sich nur die Greise erfreuen.[11] Zum anderen wird die Erkenntnis der sittlichen Wahrheit in der Jugendzeit gefährdet durch

---

[1] Vgl. S. Th. II. II. 45. 2.
[2] S. Th. I. II. 93. 2 ad 2.
[3] Vgl. S. Th. I. II. 97. 1 ad 1.
[4] Vgl. S. Th. III. suppl. 65. 3 ad 2.
[5] Vgl. S. c. S. III. 125; S. Th. I. 113. 1.
[6] i. Rom. VII. 1; vgl. S .Th. I. II. 58. 5.
[7] IV. Sent. d. 33. q. 1. a. 3; q. 1 ad 2.
[8] Vgl. S. Th. II. II. 47. 15; S .Th. I. II. 51. 1; I. II. 66. 1.
[9] Vgl. S. Th. I. II. 51. 1.
[10] Vgl. i. Ethic. I. 3.
[11] Vgl. S. Th. II. II. 47. 15 ad 2; i. Ethic. I. 3.

die Stürme der Leidenschaften, die in diesem Lebensalter am heftigsten toben. Unter besonderen Hemmungen in der Erkenntnis der sittlichen Wahrheiten haben auch jene zu leiden, die in Ländern wohnen, welche durch ihre klimatischen Verhältnisse ungünstig auf die Erforschung der Wahrheit einwirken.[1] Auch nach den jeweiligen Zeiten und Zeitanschauungen sind die Bedingungen für die Erkenntnis des Sittengesetzes und die Bildung guter sittlicher Anschauungen entweder förderlich oder ungünstig. Die schlechte Gewöhnung und Umgebung wirken sehr nachteilig auf die Bildung des sittlichen Urteils ein. Man kann diese Wahrheit bei den Israeliten, besonders aber bei den Heiden beobachten.[2]

Alle diese Tatsachen und Schwierigkeiten berechtigen aber durchaus nicht, die Erkennbarkeit des natürlichen Sittengesetzes abzulehnen. Thomas kennt Verstöße gröbster Art gegen das Naturgesetz und hält doch an seiner Erkennbarkeit fest.[3] Wenn mancher aus der außerordentlichen Verschiedenheit der sittlichen Handlungen auf die Unmöglichkeit der Erkenntnis des Sittengesetzes schließt, so weist Thomas demgegenüber auf die Erfahrungstatsache hin, daß viele gegen ihr besseres Wissen handeln.[4] Außerdem ist bekannt, daß viele Heiden der Leitung des Gewissens folgsam waren, wenn es zum Guten mahnte oder vor dem Bösen warnte. Ebensowenig wie die Erinnerung an die heidnische Verderbtheit ist der Hinweis auf die verschiedenen irrtümlichen Anschauungen überzeugend. Uebrigens brauchen durchaus nicht all die verschiedenen Anschauungen falsch und widergesetzlich sein. Die Verschiedenheiten betreffen oft gar nicht das Wesen des natürlichen Sittengesetzes. Es handelt sich oft nur um Gesetze und Vorschriften positiver Art, die nicht immer unerlaubt sein müssen. Außerdem sind die einzelnen Auffassungen keineswegs in ihrer Gesamtheit Ausfluß schlechten und bösen Willens. Deploige bemerkt: „Saint Thomas n'est pas réduit à cet indigent simplisme (scil. la mauvaise volonté), quand il se trouve en présence de morales différentes, de législations opposées, d'institutions diversement organisées. D'abord, nous le verrons, il ne considère pas toute variation comme une anomalie. Ensuite, il n'attribue pas toutes les divergences à la même cause; en systématisant les explications éparses dans ses oeuvres, on peut au contraire les grouper sous trois chefs: I. l'influence des passions; II. l'inégal développement de la raison, des lumières et de la civilisation; III. la diversité des milieux, des situations et des circonstances."[5]

V. All die aufgeführten Schwierigkeiten machen die Kenntnis des Naturgesetzes nicht ganz unmöglich. Nach Thomas kann sich keiner mit der Ausrede entschuldigen, er vermöge seine Pflichten nicht zu erkennen. Denn das von Gott gegebene Licht der Vernunft sagt jedem Menschen, auch dem Heiden, was er zu tun hat.[6]

Für Thomas ist die Erkennbarkeit sittlicher Begriffe und Grundsätze

---

[1] Vgl. i. Ethic. I. 3.

[2] Das mosaische Gesetz vermochte nicht alle altererbten Gewohnheiten und Ansichten hinwegzuräumen, die wider das Naturgesetz verstießen. Vgl. S. Th. III. suppl. 67. 1 ad 1; 65. 3 ad 2 ad 1.

[3] Vgl. S. Th. I. 77. 2.

[4] Vgl. S. Th. III. suppl. 54. 3 ad 2; IV. Sent. d. 33. q. 1. a. 3 ad 1.

[5] S. Deploige, Le conflit de la Morale et de la sociologie. Paris s. a. (1923) 291 s.

[6] Vgl. De duob. praec. carit. et decem legis praec. 1; i. Rom. II. 3.

eine der wichtigsten Wahrheiten. Auf diese Erkennbarkeit gründet er eine Reihe theologischer Lehrsätze. Seine Lehren von der allgemeinen Verpflichtung zur Haltung der naturgesetzlichen Vorschriften setzt die Erkennbarkeit oder innere Promulgation voraus. Auf der Erkennbarkeit des Sittengesetzes beruht die Schuld der sündigen Heiden.[1] Wenn das natürliche Sittengesetz in seinen wesentlichen Grundzügen unerfaßbar wäre, so wäre es auch unmöglich, die Menschen und Heiden über die Unrichtigkeit ihrer sittlichen Anschauung zu belehren. Thomas selbst hätte den Mohammedanern und Heiden nicht die Falschheit mancher ihrer sittlichen Anschauungen und Gebräuche nachweisen können. Der hl. Lehrer zeigt weiterhin die Möglichkeit natürlich guter Werke für die Heiden. Auch diese Lehre hat die Erkennbarkeit des natürlichen Zieles und der Mittel, welche zu ihm hinordnen, zur Voraussetzung.

Beweis für die Erkennbarkeit sittlicher Begriffe und Wahrheiten ist einmal die Wirklichkeit.[2] Wohl sind die Heiden den traurigsten Irrtümern verfallen. Allein, es sind auch manche Wahrheiten sittlicher Natur von allen Menschen ohne Ausnahme erkannt worden. Andere sittliche Wahrheiten sind wenigstens dem einen oder andern Heiden bekannt gewesen. Beweis für die Erkennbarkeit des Sittengesetzes sind ferner die guten Taten der Heiden.[3] Selbst ihre bösen Werke zeugen für unsere Wahrheit. Das Schuldbewußtsein und die Qualen des bösen Gewissens reden laut vor der Erkennbarkeit des Guten und Bösen, der Pflichten und Verbote.[4] Ein positiv theologischer Grund liegt in der Lehre der hl. Schrift. Sie betont nachdrücklich die Erkennbarkeit des Sittengesetzes.[5] Die Väter führen dieselbe Sprache.

Worin liegt nun aber der innere Grund für die Erkennbarkeit des Sittengesetzes? Der letzte Grund ist Gott. Er hat das Sittengesetz gegeben. Das Sittengesetz existiert. Darum ist es wie alles Seiende Gegenstand des Erkennens und Objekt des Erkenntnisvermögens. Das natürliche Sittengesetz ist ein Ausfluß der göttlichen Vernunft. Nicht im Willen Gottes sieht Thomas „die Urheimat des sittlichen Gesetzes". „Nicht die Willkür, sondern die innere Wahrheit und Notwendigkeit beherrscht das Wesen des Sittlichen."[6] Das Gesetz ist keine Anordnung des frei waltenden Willens Gottes. Freie Willensratschlüsse Gottes können nicht ohne Offenbarung erkannt werden. Anders ist es mit den Eigenschaften und Anordnungen, die eine notwendige Beziehung zu Gottes Wesen und Denken haben. Dazu gehört auch das Sittengesetz. Hier haben wir die tiefsten Gründe für die Erkennbarkeit desselben zu suchen.

In Gott liegt die Erkennbarkeit des Sittengesetzes auch insofern begründet, als uns die Gotteserkenntnis und der Gottesbegriff zur Erkenntnis des Sittengesetzes verhelfen. Sobald der Mensch

---

[1] Vgl. i. Rom. I. 7.
[2] Vgl. i. Rom. II. 3.
[3] Vgl. i. Rom. II. 3.
[4] Vgl. ibid.
[5] Vgl. i. Rom. II. 14.
[6] J. Mausbach, Die kath. Moral u. ihre Gegner. Grundsätzl. u. zeitgeschichtl. Betrachtungen.[4] Köln 1913, 129.

Gottes Sein und Wesen, sowie sein Verhältnis zu Gott erfaßt, wird er sich seiner sittlichen Pflichten bewußt. Endlich ist Gott der Grund für die Erkennbarkeit des Sittengesetzes deswegen, weil er uns das Vernunftlicht zur Erkenntnis desselben gegeben hat. Mit und durch die Vernunft hat er das sittliche Gesetz in die Herzen der Heiden geschrieben.[1]

Wir sagten oben, daß das Sittengesetz existiert und Gegenstand des denkenden Geistes ist. Dieser objektiven Wahrheit und Erkennbarkeit des Sittengesetzes entspricht auf menschlicher Seite das Erkenntnislicht der Vernunft.[2] Thomas nennt sie Licht von Gottes Licht oder Einprägung des göttlichen Lichtes in uns.[3] Als Gott entstammtes Licht befähigt sie zur Erkenntnis der Gott entstammten sittlichen Wahrheiten. Weil das Licht unserer natürlichen Vernunft ein Abbild oder Abglanz des göttlichen Lichtes ist, darum zeigt es uns, was wir tun und was wir unterlassen müssen.[4] Durch die Vernunft promulgiert Gott uns das natürliche Sittengesetz.[5] Die Vernunft ist nicht erster und oberster Gesetzgeber. Sie verkündet nur den Willen eines Höheren. Durch die Erkenntniskraft urteilen wir über die Pflichten und Verbote.[6] Alles, was diesem inneren Lichte in uns entspricht, ist gut und daher zu tun, alles, was ihm widerstrebt, ist böse und daher zu fliehen.[7] So haben wir im Naturgesetz auch eine Selbstgesetzgebung. Die Natur oder die Vernunft selbst wird zur richterlichen Instanz und zum Rechtstribunal. Neben der einen obersten Regel des menschlichen Handelns, dem göttlichen Gesetz und der göttlichen Vernunft, gibt es eine secundäre Regel, die menschliche Vernunft und das Gewissen. Es kommt trotz, ja gerade wegen der wahren Fremdgesetzlichkeit dem Gottesgesetz auch der Charakter tiefster Innerlichkeit zu. Von außen in unser Herz geschrieben spricht das Gesetz doch aus der Tiefe des Inneren zu uns. Das Verhältnis der beiden Regeln des menschlichen Willens, nämlich der Vernunft und des ewigen göttlichen Gesetzes drückt Thomas so aus: Die Regel des menschlichen Willens ist eine doppelte, nämlich die menschliche Vernunft selbst als die nähere und gleichartige und das ewige Gesetz als die entferntere.[8]

---

[1] i. Rom. II. 3.
[2] Vgl. S. Th. I. II. 91. 2.
[3] S. Th. I. II. 91. 2: „... lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil alius est quam participatio legis aeternae in rationali creatura."
[4] Vgl. i. Rom. II. 3; S. Th. I. II. 91. 2.
[5] S. Th. I. II. 90. 4 ad 1.
[6] S. Th. I. 83. 1.
[7] II. Sent. d. 42. q. 1. a. 4 ad 3.
[8] S. Th. I. II. 71. 6. Vgl. V. Cathrein, Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum. Gregorianum 5 (1924) 584—594.

Dieses Licht der Vernunft leuchtet auch in den Heiden. Zeugnis dafür ist das Gewissen. Die Heiden sind sich selbst Gesetz. Das Naturgesetz ist in ihre Herzen durch den Geist des lebendigen Gottes eingeschrieben, insofern als das Licht der natürlichen Vernunft ihnen sagt, was sie zu tun haben.[1] In niemandes Inneren läßt sich dieses Gesetz völlig ersticken. Mag es oft schwach und blaß flackern, nie wird die Finsternis einen vollen Triumph feiern. Eine Ausnahme bilden nur die Menschen, die des Gebrauches der Vernunft beraubt sind.

Vermöge des inneren Lichtes der Vernunft genießt der Mensch einen besonderen Vorzug vor den vernunftlosen Kreaturen. Letztere sind notwendig und blind dem göttlichen Gesetz unterworfen. Der Mensch aber kann als vernünftiges Wesen Einsicht in das ewige Gesetz gewinnen und das natürliche Sittengesetz erkennen[2] und so sich selber belehren und Gesetze geben.

VI. Wie kommt nun der Mensch zur Erkenntnis sittlicher Wahrheiten? Verschiedentlich wurde behauptet, der Mensch erkenne sittliche Begriffe und Grundsätze ebenso unmittelbar, wie er Gott unmittelbar erfasse.[3] Thomas widerspricht dem. Wir erkennen das ewige Gesetz nur durch seine Wirkungen. Durch das Prisma der Kreaturen gebrochen strahlt das ewige Gesetz von Gott aus in unseren Geist hinein.[4] Auch die Ansicht, als ob die sittlichen Begriffe und Prinzipien mit der Natur angeboren seien und vom Menschen fertig mitgebracht würden, hat Thomas konsequent abgelehnt.[5] Alle Erkenntnis muß mittelst der Phantasmen erworben werden. Auch das Sittengesetz ist nicht von Anfang an bekannt. Wohl spricht Thomas von einem angeborenen Habitus der ersten Prinzipien. Streng genommen ist ihm aber nur die reine Potenz des Intellectus possibilis und der Intellectus agens angeboren.[6]

---

[1] i. Rom. II. 3.

[2] S. Th. I. II. 93. 5; vgl. E. Seydl, Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische sittliche Weltordnung; i. Theol. Stud. d. Leo-Ges. Wien 1902, 59.

[3] Vgl. i. Rom. II. 3.

[4] Vgl. S. Th. I. II. 93. 2.

[5] Vgl. S. Th. I. II. 90. 4 ad 1: „promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam."

[6] J. Mausbach schreibt: „Wie gelangt ... der menschliche Geist zur Erkenntnis der sittlichen Grundwahrheit, in welchem Sinn ist das ewig in Gott lebende Gesetz dem Menschen ins Herz geschrieben? Der Ausdruck „lex aeterna" führt zunächst auf den hl. Augustinus zurück; er erinnert an gewisse Ideen seiner platonisch gerichteten Erkenntnislehre. Augustin erblickt über dem Reich der sinnlichen, wechselnden Erfahrung die Welt ewiger, unveränderlicher Wahrheit, er empfindet ihre lichtvolle Herrschaft in den Gesetzen der Begriffe und Zahlen, des Schönen und Guten. Diese absolute Wahrheitsordnung scheint der Seele unmittelbar aus einer höheren

Wie der spekulative Intellekt so bedarf auch der praktische Intellekt einer Normierung von außen.[1]

Mit der unmittelbaren Erkennbarkeit darf aber nicht jede Erkennbarkeit der sittlichen Wahrheiten abgelehnt werden. Es gibt nämlich einen anderen Weg zur Erkenntnis des Sittengesetzes, der allen offen steht. Dieser Weg ist die natürliche Offenbarung. Sie kann den Menschen zur Erkenntnis des Sittengesetzes verhelfen, weil sich in ihr göttliche Weisheit ausgedrückt und dargestellt findet. Mit der Erkenntnis unseres Schöpfers und Endzieles gibt uns die natürliche Offenbarung die Möglichkeit, jene Mittel zu erkennen, die uns auf das Endziel hinordnen. Wohl genügt die Erkenntnis unseres Gottes und Zieles nicht zur Seligkeit, aber doch dazu, um ein moralisches Fundament für die menschlichen freien Handlungen zu legen, welche uns zum Ziele geleiten.[2] Es ist also die Erkenntnis des Zieles die Grundlage für die Untersuchung und Feststellung der Mittel, die uns zum Ziele hinordnen. Die Vernunft vermag die Ideen aus den Dingen zu abstrahieren und die geschöpfliche Welt in ihrem Sein, ihrem Wesen und die Dinge in ihren Zusammenhängen zu erkennen. Sie erfaßt die Ursache und das Ziel aller Dinge, Gott, und das Verhältnis der Geschöpfe zu ihm. Sie vermag auch, das ewige Gesetz aus seinen Wirkungen in den Kreaturen bis zu einem gewissen Grade zu erkennen. Sie erfaßt wenigstens die Gesetze, nach denen sich alles in der Welt dem ewigen Gesetze gemäß vollzieht.[3] Daher ist sie auch befähigt, die sittlichen Begriffe, Beziehungen und Normen zu erkennen. Mausbach gibt die Gedanken des hl. Lehrers gut wieder: „Als natürliche Mitgift besitzt der Mensch außer der potentiellen geistigen Veranlagung nur die aktive Energie des ... Vernunftlichtes (intellectus agens). Dieses Licht befähigt ihn, aus der sinnlichen Erscheinungswelt die Gedanken des Schöpfers herauszulesen, zunächst die elementarsten Begriffe und Gesetze (Identitäts-, Widerspruchs-, Kausalitätsgesetz) und auf Grund ihrer die ganze Gesetzlichkeit des Weltbaus. Dieses Licht ist auch die „scintilla conscientiae", das „Gewissensfünklein", an dem bei erwachendem Denken, bei Zufuhr geeigneten

---

Quelle zuzufließen; ja oft erweckt die lebhafte Sprache Augustins den Eindruck, als sei sie mit dem „verum et bonum incommutabile" der Gottheit identisch. Thomas läßt keinen Zweifel darüber, daß die Ideenwelt, wie sie gesetzgebend in unserem Geiste aufleuchtet, nicht das Wesen, sondern nur ein Abbild der Gottheit ist. Thomas kennt hienieden keine unmittelbare Erkenntnis Gottes; er lehnt ebenso jede fertig angeborene Idee, mithin auch die angeborene Kenntnis sittlicher Begriffe grundsätzlich ab." Grundlage u. Ausbildung d. Charakters. 30.

[1] Vgl. O. Renz a. a. O. 27.

[2] Vgl. M. Larivé, La providence de Dieu et le salut des infidèles. Rev. Thom. 28 (1923) 51. Anm. 1.

[3] Vgl. S. Th. I. II. 93. 2.

Erfahrungsstoffes, die lebendige Flamme der sittlichen Erkenntnis sich entzündet." [1]

VII. Thomas lehrt als große Tatsachenwahrheit die Erkennbarkeit des Sittengesetzes. [2] Wir haben bis jetzt seine Anschauungen ganz im allgemeinen wiedergegeben und wollen nun den Prozeß der Erkenntnis des Sittengesetzes in seinen einzelnen Entwicklungsstufen und -stadien verfolgen. [3]

Jede Wissenschaft und transzendentale Wahrheitserkenntnis, auch das sittliche Urteil baut auf allgemeinen Prinzipien auf. [4] Diese Prinzipien müssen daher zuerst erkannt sein. Wie ist nun die Erkenntnis der grundlegenden sittlichen Prinzipien mit Hilfe der Dinge zu denken? Das natürliche Sittengesetz enthält Vorschriften und Verbote, also Urteile. Diese Urteile sind aus einzelnen Begriffen zusammengesetzt. Bei den obersten sittlichen Urteilen heißen diese sittlichen Begriffe „gut" und „bös". Sie müssen dem Menschen zuerst klar sein, wenn er sich ein sittliches Urteil bilden will. Diese Begriffe gestaltet der Mensch, das Kind nicht selber in schöpferischer Weise. Das Geschöpf entscheidet nicht über „gut" und „bös". Die sittlichen Begriffe sind auch nicht unmittelbar von Gott gegeben. Wie alle anderen Begriffe lassen sie sich nur durch Abstraktion gewinnen.

Sobald die Vernunft in Tätigkeit tritt und die natürliche Offenbarung zu lesen beginnt, ergibt sich als erster und allgemeinster Begriff der theoretischen Vernunft das ens in communi und als erster Begriff der praktischen Vernunft das bonum. [5] Die Herkunft und das Entstehen dieses Begriffes gibt Deploige im Sinne des hl. Thomas treffend wieder: „Du fond de notre être jaillissent des aspirations, émergent des tendances. Ces désirs que nous éprouvons, ces inclinations que nous constatons, nous donnent l'idée de bien. Nous appelons bon ce qui répond à ces aspirations, ce qui satisfait ces tendances. Et si nous voulons rendre raison d'une décision ou d'une démarche, nous la justifierons en disant qu'elle nous a semblé bonne." [6] Alle Dinge, zu denen der Mensch von Natur aus hinneigt, werden von seiner Vernunft als „gut" erfaßt. Gut ist das, was dem

---

[1] Grundlage u. Ausbildung des Charakters, 31.

[2] Vgl. S. Th. I. II. 90. 4 ad 1; 100. 3; 5 ad 4; a. 11.

[3] Vgl. A. Kastil, Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles u. Thomas v. A. Sitzungsber. der k. k. Akad. der Wiss. z. Wien. Bd. 38. Wien 1900; O. Renz, Die Synteresis, 61 ff.

[4] S. Th. I. II. 100. 2; II. Sent. d. 24. q. 2. a. 3.

[5] Vgl. S. Th. I. II. 94. 2.

[6] S. Deploige, Le conflit. 273. Ueber die Beziehungen zwischen „wahr" und „gut" und beider Rückführung auf das Sein siehe O. Lottin, L'ordre moral et l'ordre logique d'après saint Thomas d'A. in: Annales de l'Inst. sup. de Philos. 5 (1924) 301—399.

Ziel entspricht und zwar zunächst das, was dem Menschen selber als Ziel dienlich ist.[1]

So gewinnt der Mensch den Begriff des Guten, genauer den des physisch Guten aus dem Vergleich des Dinges oder der Handlung, welche in Frage steht, mit sich selbst als Ziel und Ursache des Strebens. Aber wir suchen ja festzustellen, wie man zum Begriff des Ehrenhaften und moralisch Guten (bonum honestum) kommt.[2] Die physische Gutheit einer Handlung oder eines Dinges geht uns hier nur mittelbar an. Der Begriff des physisch Guten schlägt uns die Brücke zur Erkenntnis des moralisch Guten. Die Erkenntnis des physisch Guten ist der Ausgangspunkt und das Uebergangsstadium zur Erkenntnis des sittlich Guten. Nachdem man den Begriff des Seienden und Guten gewonnen hat, drängt man weiter zur Erkenntnis der Ursache alles Seienden und Guten. Diese Erkenntnis der Wirkungen führt zur Erkenntnis der höchsten Ursache. Gott steht auf einmal vor dem Menschen als Herr und Gebieter, als Ziel und Ende.[3] Dieses Gott-gegenüber-treten, dieses — wenn wir uns so ausdrücken dürfen — Auge-in-Auge-schauen von Schöpfer und Geschöpf ist maßgebend für die Erkenntnis des sittlich Guten und Bösen. Wie der Mensch vorher das physisch Gute aus dem Vergleich mit sich selbst erkannt hat, so erkennt er jetzt das moralisch Gute in der Harmonie seiner selbst oder seiner Handlung mit dem Wesen und Willen, der Heiligkeit und Weisheit des höchsten Guten. Die Erkenntnis von „gut" und „bös" führt dann weiter zum Bewußtsein der Verpflichtung, die in diesen Begriffen zum Ausdruck kommt. Mit anderen Worten, sie ist die Grundlage und Ursache der Erkenntnis der obersten sittlichen Normen und Prinzipien.

Sobald die spekulative Vernunft den Begriff des Seins und Nichtseins gewonnen hat, leuchtet ihr sofort das erste spekulative Prinzip, nämlich das Widerspruchsgesetz auf. Dieses Urteil ist schon begründet in dem Begriff des Seins und Nichtseins. Wenn ich diese Begriffe erkenne, wird deswegen auch sofort das genannte Prinzip evident. Mit dem Begriff des Seins und Nichtseins wird es von jedem unmittelbar erkannt. Es bedarf keiner Voraussetzung, wie etwa schlußfolgernder Denkarbeit.

Einen analogen Erkenntnisprozeß haben wir bei der Erfassung der praktischen Prinzipien. Sobald man die Begriffe des physisch Guten und Schlechten ermittelt hat, ergibt sich als höchstes Prinzip der praktischen Ordnung: das Gute ist zu tun und das Schlechte zu meiden.

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 94. 2.
[2] Vgl. S. Th. I. 5. 6.
[3] Vgl. S. Th. I. 65. 2.

Aehnlich ist es bei der Gewinnung der ersten moralischen Prinzipien. Mit der Erfassung der Grundbegriffe „gut" und „bös" leuchtet sofort und unmittelbar das erste oberste Prinzip der moralischen Ordnung auf: das sittlich Gute ist zu tun und das Böse zu unterlassen.[1] Denn in dem Begriff „gut" ist das „zu tun" schon enthalten. Bonum ist gleich appetendum. So ist das oberste moralische Prinzip unmittelbar evident.[2] Es ist ein natürliches Urteil und wird ohne Schlußfolgerung gewonnen, also intuitiv erschaut.[3] Wir haben hier wieder eine Teilnahme an der Erkenntnis des reinen Geistes oder an der englischen Erkenntnis.[4] Infolge dieser Unmittelbarkeit ist diese Erkenntnis irrtumsfrei.[5] Die Erkenntnis des obersten moralischen Prinzipes ist nicht dem freien Ermessen und der freien Forschung überlassen.[6] Um das zu erklären, müssen wir noch auf einige andere Tatsachen verweisen, nämlich auf die durch die Natur vorgezeichnete Bestimmung zum Ziele und die naturhafte Erstrebung des Zielgutes. Wie das natürliche Ziel dem Menschen von Natur aus vorgezeichnet und bestimmt ist, und daher eine naturhafte Hinneigung zu ihm statthaben kann und muß, so ist auch die naturhafte Erkenntnis der grundlegenden Prinzipien eine notwendige.[7] Wir haben also hier die Feststellung, daß die Natur in ihrer sittlichen Erkenntnis und in ihren sittlichen Urteilen nicht unabhängig und frei ist. Sie muß sich den ersten moralischen Prinzipien beugen, wie sie sich den obersten spekulativen Prinzipien unterwerfen muß. Der Heide kann also in seiner Lebensführung gar nicht ganz unentschieden bleiben. Die Bildung gewisser sittlicher Urteile erfolgt naturnotwendig. Damit steht denn der Heide vor der Wahl zwischen Gut und Bös.

Uebrigens könnten wir diese Prinzipien wie unsere anderen Erkenntnisse auch auf diskursivem Wege gewinnen. Um aber leichter, schneller und sicherer zu ihrer Erkenntnis kommen zu können, stattete uns die göttliche Vorsehung mit einem eigenen Vernunfthabitus, nämlich der Synteresis oder Scintilla aus.[8] Letztere

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 94. 2.

[2] Vgl. S. Th. I. II. 94. 2; i. Ethic. V. 1. 12.

[3] Vgl. S. Th. I. II. 100. 1; 63. 1; Q. d. de ver. XVI. 1: „Das Angeborensein der Prinzipien versteht Thomas ... dahin, daß sie unmittelbar mit den termini oder den Begriffen gegeben erscheint. Wer die termini kennt, kennt die Prinzipien. Die termini selbst aber sind aus den Phantasmen abstrahiert." Baumgartner, Thomas v. Aquin. 301 f.

[4] Vgl. S. Th. I. II. 91. 3 ad 1.

[5] II. Sent. d. 39. q. 3. a. 1.

[6] Vgl. S. Th. I. II. 51. 1.

[7] Vgl. S. Th. II. II. 47. 5.

[8] S. c. G. III. 129; II. Sent. d. 39. q. 3. a. 1. Ueber den Ursprung des Wortes Synteresis vgl. Ueberweg-Baumgartner, 474 f.; Jahnel, Woher stammt der Ausdruck synderesis bei den Scholastikern. Tüb. Theol. Quart. Schr. 52 (1870) 241—251. „Nach Nitzsch (Jahrb. f. prot. Theol. 1879,

ist jener Habitus des praktischen Intellectus, durch den wir die obersten sittlichen Prinzipien unmittelbar erkennen und zugleich zu einem sittlichen Handeln angetrieben werden, das den erkannten Prinzipien entspricht. Die Synteresis überhebt den Menschen der Fährlichkeiten des schlußfolgernden Verfahrens und gewährleistet jedem die baldige und sichere Erkenntnis der obersten Moralprinzipien. Vermöge dieser Synteresis berührt sich unsere Erkenntnisweise mit derjenigen der Engel. In der Synteresis besitzen wir jenen Habitus, durch den unsere Natur in die rein geistige Welt hinübergreift und Gott am nächsten kommt. Sie ist gleichsam ein Funke vom ewigen Lichtmeer Gottes, der in unsere Seele fällt und dort zu einem neuen Quell des Lichtes und der Erkenntnis wird.[1] Die Ausstattung der Synteresis gibt uns demnach eine ganz besondere Würde. „Diese intuitive Kraft ist die höchste Vollkommenheit der Seele, sie ist eine Annäherung an Gott und jede Vollkommenheit wird nur aus ihrer Nähe zu Gott bemessen. Diese Kraft des Intellektes ist ein göttliches Siegel, welches bekundet, daß die Seele, obschon sie auf dem Grenzgebiet zweier Welten steht, doch ihr Bürgerrecht in der höheren Region der Geister besitze und nicht in die Körperwelt verbannt sei.“[2]

Es entspricht dieser Habitus der obersten praktischen Prinzipien dem Habitus des Intellektes auf spekulativem Gebiete. Träger der Synteresis ist der allgemeine praktische Intellekt. Anfänglich ruht sie in uns, wird aber dann vermittelst der ersten sittlichen Begriffe, die wir mit Hilfe der Sinnentätigkeit gewinnen, normiert und stellt dann alsogleich das erste und oberste Moralprinzip auf: das Gute ist zu tun und das Böse zu unterlassen.[3] Durch diese Tätigkeit nimmt die Synteresis an der göttlichen Erkenntnis und Normgebung teil. Nachdem sie normiert ist, kann die Synteresis wieder normieren[4] und zum Führer und Licht auf dem Wege zum letzten Ziele werden. Sie wird zum Gesetz. „Der spekulative Intellekt hat den Zweck, die Dinge zu erkennen. Wenn er den Dingen konformiert ist, so ruht er im Besitz und im Betrachten der Wahr-

492 ff.) soll das Wort nur aus einer falschen Lesart für συνείδησις entstanden sein. Doch kommt das Wort συτήρησις auch sonst in der alten Literatur vor und hat in der Bedeutung von Bewachung oder Bewahrung resp. Selbstbewahrung, einen Sinn, der sich ziemlich deckt mit dem, was die Scholastiker sich bei dem Worte dachten. Es war darnach ein Ausdruck für das Organ der Bewachung der eigenen Handlungen, also der sittlichen Selbstbewahrung.“ F. Wagner, das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Freiburg i. B. 1911, 30. Ueber die Synteresis handelt O. Renz in seiner schon früher namhaft gemachten vorzüglichen Schrift.

[1] Vgl. II. Sent. d. 39. q. 3. a. 1.

[2] O. Renz, Die Synteresis, 24 f.

[3] S. Th. I. 79. 12; I. II. 94. 1 ad 2.

[4] Vgl. F. Wagner, Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquino. (Dissert.) Breslau 1910, 27.

heit. Hiermit hat seine Tätigkeit den Abschluß gefunden. Der praktische Intellekt erkennt jedenfalls die Wahrheit, hat hierin jedoch sein Ziel und Ende nicht erreicht, sondern beginnt eigentlich erst seine Tätigkeit. Er wendet sein Wissen auf das Handeln an und wird somit Ausgangspunkt der menschlichen Tätigkeit." [1] Auf diese Weise wird das ewige Gesetz zum Naturgesetz. [2]

Die Synteresis gehört zur natürlichen Ausstattung eines jeden Erdenkindes. Sie ist also auch dem Ungläubigen gegeben. [3] Sie kann nicht verloren gehen, verbleibt demnach auch trotz der Erbsünde und aller sittlichen Verirrungen. Es fehlt also keinem einzigen Menschenkinde die moralische Veranlagung oder die Synteresis. In jedes Menschen Herz strahlt ein Licht, das seinen Glanz empfängt vom ewigen Lichte Gottes und in Kraft dieses Lichtes dem Menschen auf seinem Erdenleben voranleuchtet. Demnach ist es eine müßige Frage, welche so oft gestellt wird: Kann der Wilde oder der Mensch, welcher von jedem Verkehr mit anderen abgesperrt ist, aus eigener Kraft zur Erkenntnis sittlicher Wahrheiten gelangen?

Weil die Synteresis zur natürlichen Ausstattung gehört, ist sie auch von Anfang an vorhanden, wenn auch zuerst nur als ruhender Habitus. [4] Ihre Tätigkeit beginnt mit jenem Zeitpunkt, in welchem der Mensch zum vollen Gebrauch seiner Vernunft gelangt, [5] also relativ sehr früh. Es gibt keine Zeit im wahrhaft menschlichen Leben, wo der im Gebrauch der Vernunft befindliche Mensch ohne Bewußtsein sittlicher Normen und Pflichten dahin leben kann. Ganz mit Unrecht sprechen einzelne Forscher von tierischen Anfängen im menschlichen Leben. Die gleichen Erwägungen lassen es als undenkbar erscheinen, daß es in der Geschichte der Menschheit oder einzelner Völker zeitweise eine Religion ohne Moral gegeben hat. [6] Im Verhältnis des Menschen zu Gott spielt die Moral von Anfang an eine entscheidende Rolle. Sobald der Mensch seinen Schöpfer, sein Ziel und damit sein Verhältnis zu Gott erfaßt, wird ihm auch das Sittengesetz in seinen Grundwahrheiten offenbar.

Durch die Synteresis wird der Mensch nicht nur zur sittlichen Erkenntnis befähigt, sondern auch direkt angetrieben, sich nach seinem Ziele und den zu ihm verhelfenden Mitteln umzusehen. In der Synteresis haben wir jenen Anfangsbesitz des Zieles (inchoatio finis), vermöge dessen wir zum Ziele streben und hinneigen. Neben

---

[1] O. Renz, Die Synteresis, 26 f.
[2] Vgl. A. Rietter, Die Moral des hl. Thomas v. A. München 1858, 244.
[3] II. Sent. d. 39. q. 3. a. 1 ad 3.
[4] Vgl. i. Ps. IV.
[5] Vgl. R. P. Hugueny, L'éveil du sens moral. Rev. Thom. 13 (1905/06) 509—529 (ein Kommentar z. S. Th. I. II. 89. 6).
[6] Vgl. V. Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins der Menschheit, I. 5. 1; A. Fischer, De salute infidelium, 35.

dem ersten Moralprinzip läßt uns die Synteresis noch andere oberste Prinzipien erkennen, die im Grunde mit dem ersten Moralprinzip identisch sind oder auf das gleiche hinauslaufen, sich aber durch ihren spezifischen Gesichtspunkt oder ihre Form von ihm unterscheiden. Diese Prinzipien gehören entweder der höheren oder der niederen Ordnung an. Zu den ersteren gehören das Axiom: der Mensch hat Gott zu gehorchen.[1] Als Prinzip der niederen Ordnung gilt der Satz: „Secundum rationem esse vivendum."[2]

Von den bisher genannten obersten Prinzipien gilt nun das Wort des großen Heidenapostels: „Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antriebe die Forderungen des Gesetzes erfüllen, so sind sie, weil sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie beweisen, daß der Kern des Gesetzes in ihr Herz geschrieben ist."[3]

Von den wenig zahlreichen primären Urteilen sind gar wohl zu unterscheiden die sekundären Prinzipien des Naturrechts. Sie gehören inhaltlich auch zum ewigen Gesetz, werden aber im Unterschied zu den primären Prinzipien nicht von allen Menschen im gleichen Umfang erfaßt, weil sie nur mittelbar durch Schlußfolgerung aus den ersten Prinzipien gewonnen werden können. Solche Schlußfolgerung setzt Denkübung, reifliche Ueberlegung und Erfahrung voraus. Da diese Vorbedingungen nicht bei jedermann erfüllt sind, vermag auch nicht jeder alle jene Schlußfolgerungen zu erkennen, welche an sich aus den obersten Prinzipien gewonnen werden könnten. Ihre Erkenntnis ist vor allem Aufgabe der Weisen.[4]

Allein, es sind nicht nur viele Menschen unfähig, alle Schlußfolgerungen aus den ersten Prinzipien zu ziehen, sondern auch in der Gefahr, falsche Schlußfolgerungen zu ziehen. Die Erklärung dafür liegt in den Schwierigkeiten, die der Erkenntnis der sittlichen Regeln entgegenstehen. Während sich diese bei der Erkenntnis der ersten Prinzipien infolge der unmittelbaren Evidenz der letzteren nicht auswirken können, setzen sie hier mit ihrer irreführenden Wirksamkeit ein.[5] Sie machen zum Teil die außerordentliche Verschiedenheit in den sittlichen Auffassungen der einzelnen Menschen und Völker verständlich, auf die wir oben hinwiesen.[6] Tiefste Ursache für die falschen Auffassungen ist der Mangel einer

---

[1] Vgl. II. Sent. d. 24. q. 2. a. 3.
[2] Q. d. de ver. XVI. 1 ad 9.
[3] Uebersetzung nach K. Rösch, Das Neue Testament übersetzt und erläutert. Paderborn 1921, 317; vgl. i. Rom. II. 3; S. Th. I. II. 94. 6; Renz, Die Synteresis, 82 f.
[4] Vgl. S. Th. I. II. 100. 1.
[5] Vgl. S. Th. I. II. 9. 2; 58. 5; 77. 2; 94. 4; 6; Q. d. de ver. XVI. 2.
[6] Vgl. S. Th. I. II. 99. 2 ad 2.

klaren Erkenntnis des Ursprungs und Zieles des Menschen. Ist doch die letztere der Ausgangspunkt für die Bildung sittlicher Begriffe und Urteile oder der Maßstab und die Regel für die sittliche Eigengesetzgebung. Immerhin gibt es auch unter den sekundären Prinzipien solche, die wegen ihrer engen Verbindung mit dem ersten Moralprinzip leicht einleuchten oder ohne viel Nachdenken erkannt werden können.[1]

Aus dem Gesagten geht schon hervor, wie die sittliche Urteilsbildung und die Erweiterung der sittlichen Kenntnis zustande kommt. Sie vollzieht sich durch Schlußfolgerung aus den obersten sittlichen Prinzipien. Diese Erweiterung und Erkenntnis kann nun entweder beruhen auf eigener selbständiger Geistestätigkeit (inventio) oder auf dem Moralunterricht (disciplina). Die letztere ist im Grunde nur Unterstützung der eigenen Tätigkeit des Schülers. Die inventio besteht in nichts anderem als in der Anwendung der allgemeinen Prinzipien auf bestimmte Materien, durch welche man zu immer eingehenderen Schlußfolgerungen vordringt.[2] Wir sehen aus diesen Aeußerungen wieder, daß Gott für die Menschen der erste und wichtigste Lehrer ist.[3] Außerdem wird deutlich, daß die sittliche Urteilsbildung im letzten Grunde nicht das Ergebnis der Erziehung ist, sondern die Erziehung umgekehrt die Erkenntnis der grundlegenden sittlichen Wahrheiten voraussetzt.

Thomas legt übrigens dem Moralunterricht eine große Bedeutung bei. Der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen und daher in seiner geistigen Entwicklung von der Gemeinschaft abhängig. Ohne die Mithilfe der Umwelt würde der Mensch geistig verkümmern. Die Gelehrigkeit als ein Hauptelement der Klugheit macht den Menschen empfänglich für den Rat anderer. Und auf den Rat anderer, zumal den Rat erfahrener und weiser Männer zu hören, zu achten und zu vertrauen, scheint ebenso ratsam, als sich auf das eigene Schlußfolgern und Forschen zu stützen. Die erfahrenen, alten und weisen Leute kennen die Prinzipien aus dem Erleben.[4] Ihr Rat verdient darum, gehört zu werden. Diese Mahnung gilt vorzüglich für jene, die nicht in der Lage sind, sich selber ein richtiges Urteil in manchen Fragen zu bilden, also besonders für die Heiden und die Kinder. Die Kinder bedürfen der frühzeitigen sittlichen Belehrung, denn die sittliche Tätigkeit muß von Anfang an auf Gott gerichtet sein, andererseits aber wissen wir, daß die eindringende Erkenntnis des Sittengesetzes manche Jahre mühsamer Erforschung voraussetzt. Man darf nicht warten bis die Kinder aus sich selbst

[1] Vgl. S. Th. I. II. 100. 3; 5 ad 4; 100. 1; i. Eth. V. 1.
[2] Vgl. Q. d. de ver. XI. 1.
[3] Vgl. S. Th. I. 117. 1 ad 1.
[4] Vgl. S. Th. II. II. 49. 3.

zur Erkenntnis des Sittengesetzes kommen. Das gleiche gilt für die Heiden.

Mit unseren Ausführungen über die Möglichkeit, Grenzen, Wege und Stadien der Erkenntnis des Sittengesetzes haben wir die Bahn gebrochen für die nachfolgenden Ausführungen über die Aufgaben und Betätigung des moralischen Gewissens.

Das Gewissen hat die Aufgabe, die obersten sittlichen Prinzipien, deren Erkenntnis uns durch die Synteresis vermittelt wird, auf das praktische Handeln anzuwenden. Wir müssen das Gewissen wohl unterscheiden von dem sittlichen Naturgesetz und der Synteresis. Das Naturgesetz ist nichts anderes als der Inbegriff und die Summe der objektiven sittlichen Normen. In der Synteresis haben wir eine angeborene Anlage oder einen Habitus vor uns, der uns zur Erkenntnis der ersten sittlichen Normen oder Grundsätze befähigt. Das Gewissen aber ist „ein das persönliche Handeln begleitendes Bewußtsein als aktuelle Beurteilung des Sittlichen."[1] „Lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris, synteresis vero nominat habitum eorum seu potentiam cum habitu, conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquid faciendum, per modum conclusionis cuiusdam."[2] „Per conscientiam applicatur notitia synteresis et rationis superioris et inferioris ad actum particularem examinandum."[3] Das Gewissen ist der Richterstuhl, vor dem über die einzelnen Taten mitsamt ihren Umständen und Begleiterscheinungen geurteilt wird. Während das allgemeine Gewissen, die Synteresis uns die obersten sittlichen Wahrheiten erfassen läßt, haben wir im besonderen Gewissen das Vermögen, welches uns vor der Tat sagt, was im einzelnen konkreten Fall zu tun oder zu lassen ist, und nach der Tat, ob sie schlecht oder gut war. Für diese Tätigkeit empfängt das Gewissen seine Information von der Synteresis.[4] Das besondere Gewissen ist zuletzt nichts anderes als ein Akt der Synteresis oder actus conscientiae, während die Synteresis ein habitus conscientiae ist.

Bei der Tätigkeit des Gewissens machen sich Schwierigkeiten, welche die Erkenntnis des Sittengesetzes entgegenstehen, verstärkt geltend. Es ist leichter, die allgemeinen sittlichen Regeln zu entdecken als die konkreten sittlichen Handlungen nach ihrem sittlichen

---

[1] J. Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters, 29 f. Ueber das Gewissen vgl. A. Chollet, Conscience. Dict. de th. cath. III. 1156—1174. A. Schönenberger, Das Gewissen nach der Lehre des hl. Thomas v. A. Weida i. Thür. 1924.

[2] II. Sent. d. 24. q. 2. a. 4; i. Rom. II. 3: conscientia est „applicatio cognitionis habitae ad judicandum de aliquo opere utrum sit bene vel male factum."

[3] Q. d. de ver. XVII. 2.

[4] S. Th. I. 79. 13.

Wert oder Unwert zu beurteilen. Einmal ist im letzteren Falle der Mensch persönlich mehr interessiert und zum andern ist eine richtige Entscheidung deswegen so schwierig, weil es sich bei den konkreten Handlungen um singuläre, kontingente Taten handelt, deren Beurteilung infolge der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Handlungen so schwer ist.[1]

VIII. Es lohnt sich, rückblickend auf Einzelheiten aufmerksam zu machen, die wesentlichen Ergebnisse für die Praxis auszuwerten und mit den Ergebnissen der modernen religionswissenschaftlichen Forschung zu vergleichen.

1) Gott hat den Menschen nur mit seiner sittlichen Anlage ausgestattet. Die Ausbildung derselben ist Sache des Menschen selbst. Sie ist eine der wichtigsten und höchsten Pflichten. Der Mensch soll nicht bloß passiv bleiben, sondern aktiv werden und sich selber in seinem sittlichen Leben führen.

2) In dem allgemeinsten Prinzip ist ein sehr wichtiges Gebot enthalten, nämlich die Verpflichtung, sich näher darüber zu orientieren, wie man zum Ziele kommt, welche Mittel man anzuwenden hat, was man zu tun und zu unterlassen hat, was gut und bös ist. „... ad hoc est homo naturali lege obligatus, ut primo sit sollicitus de sua salute, secundum illud Mtth. 6, 23: Quaerite primum regnum Dei."[2] Daher kann eine Unkenntnis wesentlicher natürlicher Sittenvorschriften seitens der Heiden keine ganz schuldlose sein.

3) In der Ausbildung seines sittlichen Wissens und Gewissens ist der Mensch abhängig von dem Zustand seines körperlichen und geistigen Lebens und seinen Lebensverhältnissen. Je vollkommener Körper und Geist des Menschen entwickelt ist, umso leichter kann sich auch das sittliche Wissen ausbilden.

4) Wir haben gesehen, wie Thomas an der Erkennbarkeit des natürlichen Sittengesetzes streng festhält und die Rechte der Vernunft verteidigt und ihre Pflichten klar stellt. Andererseits würdigt aber Thomas vollauf die Schwierigkeiten, die sich der tatsächlichen Erkenntnis des Naturgesetzes, besonders soweit sie die entfernteren Schlußfolgerungen betrifft, entgegenstehen. Dadurch gibt die Lehre des hl. Thomas auch einen wichtigen Fingerzeig für die Beurteilung der heidnischen Sünden und Laster. Man darf die Erkenntnisschwierigkeiten als Schuldminderungsgründe betrachten. Mausbach bemerkt: „Die kirchliche Wissenschaft hat auch in Zeiten, wo in ihrem Umkreise der katholische Glaube ungebrochen herrschte, ihren Weitblick und ihre Weitherzigkeit dadurch

[1] Vgl. S. Th. I. II. 14. 1: „In rebus agendis multa incertitudo invenitur, via actiones sunt circa singularia contingentia quae propter sui variabilitatem incerta sunt."

[2] Q. d. de malo VII. 10 ad 9.

gezeigt, daß sie einerseits dem objektiven Bereich des strengen Naturgesetzes sorgsam begrenzte, andererseits auch für offenbare Verletzungen desselben eine subjektive Entschuldigung durch Unwissenheit zuließ. Es ist vor allem der hl. Thomas, der in diesem Punkte gegenüber gewissen Unklarheiten der Frühscholastik Bestimmungen gibt, die sich ebenso durch grundsätzliche Festigkeit wie durch praktische Elastizität auszeichnen, darum auch für die heutige Missionsmethode brauchbar geblieben sind." [1]

5) Aus der Schwierigkeit sittlicher Erkenntnis ergibt sich auch die Notwendigkeit sittlicher Belehrung. Das Eingreifen der Autorität ist durchaus nicht unberechtigt. Hier liegt nun eine der Hauptaufgaben der Mission.

IX. Vielleicht dürfen wir noch kurz die Lehre des hl. Thomas über die Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes mit den Ergebnissen der Religionswissenschaft und den Tatsachen des wirklichen Lebens vergleichen. Die Ergebnisse der ethnologischen Forschung bestätigen die Richtigkeit der Anschauung des hl. Lehrers. Nach Thomas fehlt, wie gesagt, keinem einzigen Menschen die natürliche Anlage für die Erkenntnis der sittlichen Begriffe und obersten Grundsätze. Die Begriffe „gut" und „bös" bleiben keinem Menschen verborgen, weil sich jedem die Erkenntnis derselben aufdrängt und dies umso mehr, als das Gute ja zugleich auch das Naturgemäße und Vernünftige ist. Gut ist das Glücklichmachende und Befriedigende, das Vervollkommende und Beseligende. [2] Es bestehen ja enge Zusammenhänge zwischen Welt und Gott, Urbild und Abbild, Schöpfer und Geschöpf. Gott, sein Wille und sein Gesetz offenbart sich durch alle seine Werke. Thomas erklärt, daß jeder Mensch, auch der Heide die obersten sittlichen Prinzipien sicher und deutlich erfaßt und nimmermehr vergessen kann. Das Bewußtsein der sittlichen obersten Grundsätze läßt sich nicht auslöschen. Wohl aber kann der Mensch bei der Ergründung der einzelnen Vorschriften des Sittengesetzes und der Schlußfolgerungen aus den obersten Prinzipien in die Irre gehen. [3] „... ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima quae sunt omnibus nota, secundario autem quaedam secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali; deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupis-

[1] J. Mausbach, Das 6. Gebot in der Missionsseelsorge. Z. M. 4 (1914) [189—198] 191.
[2] i. Rom. VII. 4.
[3] Vgl. III. Sent. d. 37. q. 1. a. 3. sol.

centiam vel aliquam aliam passionem.... Quantum vero ad alia praecepta secundaria potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones . . . vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam. . ." [1] Wir sehen hier, daß Thomas als Bestätigung für seine Ansicht Erfahrungsmaterial verwertet. Dieses Erfahrungsmaterial steht uns heute in viel größerem Umfang zur Verfügung. Es bestätigt die Richtigkeit der Ansichten des hl. Lehrers. Die religionswissenschaftliche Forschung der letzten Jahrzehnte, vor allem die Untersuchungen der Missionare, die wegen ihres lange dauernden Verweilens bei den heidnischen Völkern am besten über die heidnischen Sitten und Anschauungen unterrichtet sind, haben unwiderleglich dargetan, daß allüberall, selbst bei den am niedrigsten stehenden Völkern, die obersten sittlichen Begriffe und Grundsätze bekannt sind, daß aber auch andererseits in der Auffassung dessen, was nun im einzelnen sittlich gut oder bös ist, die größten Verschiedenheiten herrschen. Mausbach hat recht, wenn er sagt: „Sachlich bleibt . . . die Unterscheidung einer unverwüstlichen, habituellen Gewissensgrundlage und einer lebendigen, durch Unterricht, Nachdenken und wechselnde Verhältnisse bestimmbaren Gewissenstätigkeit theoretisch und praktisch belangreich. So zeigt die neuere Ethnographie die Uebereinstimmung aller Völker in gewissen allgemeinsten Grundbegriffen des Sittlichen, zugleich aber eine verwirrende, unübersehbare Zersplitterung in Einzelpunkten. Die richtige, maßvolle Würdigung solcher Tatsachen können wir schon bei Thomas lernen. Er legt auch den gesunkensten Völkern das sittliche Grundbewußtsein bei, billigt aber für manche grobe Verirrungen des Gewissens Entschuldigungen zu, und zwar ohne sich dadurch in der Ueberzeugung von der Objektivität der sittlichen Gesetze erschüttern zu lassen." [2] Ein erfahrener Missionar und gelehrter Religionsforscher aber schreibt: „. . . obwohl das Prinzip der Gerechtigkeit mit dem sicher vorhandenen Begriff von gut und bös selbst die Basis des ganzen moralischen Lebens der Schwarzen und der Naturmenschen im allgemeinen bildet, so ist doch die praktische Anwendung desselben bei ihren einzelnen Handlungen oft bedauerlich irrig." [3]

Noch in einer anderen Beziehung wird die thomistische Lehre von der ethnologischen Forschung bestätigt. Nach der Lehre des hl. Thomas spielt die Moral von Anfang an eine entscheidende und wichtige Rolle im Verhältnis und Verkehr des Menschen Gott gegen-

[1] S. Th. I. II. 94. 6; vgl. 99. 2 ad 2.
[2] Grundlage und Ausbildung des Charakters, 30; vgl. V. Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins, I. 12. 14.
[3] A. le Roy, Die Religion der Naturvölker, 224.

über. Religion und Moral gehören auf das innigste zusammen. Neuere Forscher glaubten, sie trennen zu können. „Man hat die Ansicht geäußert, ursprünglich sei die Religion nicht ‚ethisch bestimmt' gewesen. Erst auf einer höheren Stufe sei die Moral mit der Religion verknüpft und dadurch wesentlich verändert worden."[1] Aber auch hier wird die Ansicht des hl. Thomas durch eine eingehende Untersuchung der Tatsachen als die richtigere dargetan. Cathrein erklärt am Schluß seiner umfassenderen Darlegungen über die sittlichen Anschauungen der Menschen: „Die Behauptung ..., daß erst auf höheren Entwicklungsstufen der Religion das wichtige Element der Moral zugefügt worden sei, widerspricht den Tatsachen.... Alle Völker haben wenigstens das dunkle Bewußtsein, daß sie von höheren überirdischen Mächten abhängen, denen ihr Verhalten keineswegs gleichgültig ist, daß sie durch gewisse Handlungen ihnen gefallen, durch andere mißfallen."[2]

2. Kapitel.

Die natürliche Wahrheitserkenntnis bei den Heiden in der Wirklichkeit.

§ 13. Wahrheit und Irrtum im Heidentum.

Die Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis für die Heiden steht grundsätzlich fest. Die Grenzen des für die natürliche Vernunft Erreichbaren haben wir dargetan. Wie verhält es sich nun aber tatsächlich mit der Wahrheitserkenntnis der Heiden? War Thomas nicht bloß aus philosophisch-theologischen Gründen, sondern auch mit Hinblick auf die Wirklichkeit berechtigt, den Heiden einerseits die Möglichkeit natürlicher Wahrheitserfassung zuzugestehen, ihr aber auch andererseits Grenzen zu ziehen?

I. In der Welt wogte von Anfang an der Kampf zwischen Wahrheit und Irrtum.[3] Schauplatz dieses Kampfes war vor allem die heidnische Welt. In ihr kämpften Finsternis und Licht am heftigsten miteinander. In diesem Streiten hat die Wahrheit manche Erfolge errungen. Namentlich bei den Griechen hat das Licht Triumphe gefeiert.[4]

Unbedingt festhaltend an der Absolutheit des Christentums, in der das Recht und die Pflicht der christlichen Missionstätigkeit

---

[1] V. Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins I. V.
[2] V. Cathrein, a. a. O. III. 575 f.
[3] 1. II. Tim. III. 2.
[4] Vgl. 1. Gal. I. 1.

gründet, erkennt der hl. Thomas doch unumwunden und rückhaltlos die Errungenschaften heidnischer Wahrheitssucher an. Er hat der peripatetischen Philosophie im Abendlande zum Siege verholfen, und zwar trotz der Aristotelesverbote und trotz des Mißtrauens, welches christliche Denker so lange dem Stagiriten entgegengebracht hatten.[1]

Der hl. Lehrer war beherrscht von dem altchristlichen Gedanken, daß Gott jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.[2] „Deus est ipsum lumen, et ab ipso omnes illuminantur."[3] Die Hochschätzung christlicher Wahrheit und die Kenntnis heidnischer Irrtümer und Fehler hat Thomas nicht blind gemacht für die Erfolge und den Wahrheitsgehalt der heidnischen Wissenschaft. Seine bewundernswerte Weitherzigkeit und Unbefangenheit ließ ihn den propädeutischen Wert und die potentia obedientialis der heidnischen Philosophie für die Verwertung im Dienste der christlichen Wahrheit erkennen, und zwar nur jener Philosophie, „die den allgemeinen Ueberzeugungen des Menschengeschlechtes entspricht und dadurch den Charakter des Dauernden und Ewigen hat, eine Philosophie, die für die erhabenen Inhalte und Ideale des Christentums ein natürlicher Untergrund und Unterbau sein kann, die an der Objektivität des Offenbarungsinhaltes nicht rüttelt und die Ideen des Christentums darzulegen, zu ergründen und zu verteidigen imstande ist, ohne dieselben inhaltlich und innerlich umzugestalten."[4] Wie keiner zuvor kennt und wertet Thomas die heidnische, besonders die aristotelische Philosophie. Dafür zeugen seine großen Kommentare zu den Schriften des Stagiriten. Nach dem Vorbilde des großen Heidenapostels,[5] vieler Väter[6] und Theologen benützt Thomas die heidnische Weisheit in weitem Umfang und in wirksamer Weise für seine Zwecke.[7] Die heidnische Philosophie gibt ihm das

---

[1] Vgl. R. Simeterre, Sur les condemnations d'Aristote et de St. Thomas d'Aquin au XIIIe siècle. Rev. prat. d'Apol. 5 (1907) 502—515.

[2] Vgl. Apg. XIV. 17; Joh. I. 9.

[3] i. Joh. VIII. 6; vgl. i. Tit. I. 3.

[4] Grabmann, Geschichte d. schol. Methode. Nach den gedruckten u. ungedruckten Quellen dargestellt. I. Frb. i. B. 1909, 63.

[5] i. Tit. I. 3: „Doctor sacrae scripturae accipit testimonium veritatis, ubicumque invenerit. Unde Apostolus in pluribus locis recitat dicta gentilium... Nec propter hoc approbatur tota eorum doctrina, sed eligitur bonum, quia verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto et respuitur malum." Vgl. S. Th. I. 1. 8 ad 2.

[6] Z. B. des hl. Augustinus. Vgl. S. Th. I. 84. 5, wo ausdrücklich auf die Benutzung der heidnischen Philosophie durch den hl. Augustin hingewiesen wird. Ueber die Stellung der Väter zur heidn. Philos. vgl. Fr. v. Hertling, Christentum und griech. Philosophie. Philos. Jahrb. d. Görresges. 14 (1901) 1—15; Ad. Harnack, Sokrates und die alte Kirche. Berlin 1900.

[7] Vgl. S. Th. I. 84. 5; i. Gal. III. 6. Ueber die Benutzung und Wertung der heidnischen Weisheit durch die Scholastik, speziell den hl. Thomas, sowie den Einfluß der heidnischen Wissenschaft auf die Scholastik vgl. die

Gefäß oder die Form ab, in die er die christliche Lehre gießt. Die Bildungsmomente der aristotelischen Philosophie wurden die Grundlage für sein wissenschaftliches System. In die Sprache der heidnischen Wissenschaft kleidete er die hohen Ideen der göttlichen Weisheit.[1] Aristoteles und andere Heiden haben, um ein Wort Morgotts zu gebrauchen, mitgebaut an seiner Summa Theologica.[2]

Doch auch direkt hat Thomas ausgesprochen, daß die Heiden im Laufe der Jahrhunderte manche Wahrheiten gefunden haben. Lange Zeit war viel Unwissenheit und Irrtum. Aber allmählich machten die Menschen Fortschritte in der Erkenntnis der Wahrheit. Die alten Philosophen kamen gleichsam Schritt für Schritt zur Erkenntnis der Wahrheit.[3] Langsam aber sicher mehrte sich der Wahrheitsbesitz. „Multi antiqui sapientes fuerunt in sapientia terrena."[4] Es gibt angeborene und in sich offenbare Wahrheiten, die von allen erkannt werden und durch den consensus gentium in ihrer Richtigkeit verbürgt sind.[5] Weil die Heiden die Wahrheit erkannten, aber nicht nach ihr lebten, sind sie schuldig geworden.[6] Die Wissenschaft war allerdings nicht überall in Uebung. Aber sie ist auch nicht der einzige Weg zur Wahrheit. Nach Thomas haben die Heiden manche religiöse Begriffe: Gott, Allmacht, Vorsehung, Sünde etc. Er fordert für die Glaubensverteidigung und Missionspredigt eine Anknüpfung an Wahrheiten, die den Ungläubigen bekannt sind. Er fühlt sich wohl berechtigt zu sagen: „Omnia aliqualiter ad veritatem accedunt."[7] Selbst im Irrtum erkennt er Körnchen der Wahrheit.[8] Jedoch hat ihn sein nüchterner Sinn davor bewahrt, die Erfolge der Heiden auf dem Gebiete der Wahrheitserkenntnis zu übertreiben.[9]

S. 17 Anm. 1 und 3, S. 18 Anm. 2 namhaft gemachte Literatur, dazu noch J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, IV. 132—204; G. H. Lucquet, Aristote et l'Université de Paris pendant le XIIIe siècle. Bibl. de l'École d. h. étud. sc. et rel. Paris 1904; M. Schneid, Aristoteles und sein Commentator Th. v. A. Katholik 44 (1864) 1. H. 1—20; 129—151.

[1] Vgl. Durantel, Le Retour a Dieu, VI.

[2] „. . . die theologische Summe, das vollendetste Werk des großen Meisters, ist nicht das Werk des hl. Thomas allein; alle großen Denker aller Zeiten, Platon und Aristoteles und in ihnen das ganze Altertum, Augustin und in ihm die ganze Patristik, haben mitgebaut an dem großen Bau. Es ist die Summe aller Jahrhunderte; es enthält die Denkresultate aller Zeiten vor ihm und ist ein Werk für Jahrhunderte: allen folgenden ist es zum Mittelpunkte geworden." Geist und Natur, 3 Anm. 8.

[3] S. Th. I. 44. 2.

[4] i. II. Cor. I. 4.

[5] Vgl. S. c. G. II. 34; S. Th. I. 82. 2.

[6] i. Rom. I. 7.

[7] i. Pol. I. 1.

[8] S. Th. II. II. 172. 6: „Impossibile est esse aliquam cognitionem, quae totaliter sit falsa absque admistione alicuius veritatis."

[9] Wie es z. B. Laktanz getan, Div. inst. VII. 7: „Totam veritatem et omne divinae religionis arcanum philosophi attigerunt."

Der Wahrheitsbesitz der Heidenwelt läßt sich auf verschiedene Ursachen zurückführen. Zu ihnen zählt die Uroffenbarung, welche lange durch die Jahrhunderte fortwirkt und den Glauben an den einen Gott und die Schöpfung erhält.[1]

Philo und Aristobulos wie auch viele Väter waren der Meinung, daß die Heiden ihre Wahrheiten aus dem Alten Testamente geschöpft haben.[2] In der modernen Zeit sind diese Ansichten wieder aufgegriffen worden.[3] Doch gibt es für die Aehnlichkeiten zwischen manchen a. t. und heidnischen Lehren andere Erklärungsmöglichkeiten.[4] Thomas mißt diesen Entlehnungen keine größere Bedeutung bei, wenn er auch bisweilen jenen Gedanken, der den Vätern so sympathisch war, wiederholt.

Stärker schon betont er die Bedeutung der Tradition und Gemeinschaft für die Erhaltung und Mehrung des Wahrheitsbesitzes. Die doctrina ist die gewöhnliche Form der Wahrheitsübermittlung.[5] Altererbte Wahrheiten werden von der Gemeinschaft überliefert, gefördert und entwickelt.[6] Die Menschen helfen einander in der Erkenntnis der Wahrheit. Von den Altvorderen vererben sich ihre Einzelerkenntnisse auf die Nachkommen. Die Sammlung dieser Einzelergebnisse erlaubt eine größere Wahrheitserkenntnis. Die Irrtümer der Vorfahren geben den Anstoß zu neueren sorgfältigen Untersuchungen und dadurch zur klaren Erkenntnis der Wahrheit.[7] Die Ueberlieferung hat großen Einfluß auf die Erkenntnis der Wahrheit im Guten wie im Schlimmen.[8] Heidnische Philosophen knüpfen gern an alte Ueberlieferungen an, welche ihnen dienlich scheinen zur Klärung ihrer Fragen und zur Lösung von Zweifeln.[9] Thomas ersah aus Aristoteles, wie die alten Meinungen

---

[1] S. Th. III. 70. 2 ad 1: „... quod immediate post peccatum primi parentis, propter doctrinam ipsius Adae, qui plene instructus fuerat de divinis, adhuc fides et ratio naturalis intantum vigebat in homine, quod non oportebat determinari hominibus aliqua signa fidei et salutis; sed unusquisque pro suo libito fidem suam aliquibus signis protestabatur."

[2] Vgl. darüber O. Willmann, Geschichte d. Idealismus. I. 102—106; F. Stiefelhagen, Theol. d. Heidentums. Regensburg 1858, 433 ff.; H. Meyer, die Geschichte der Lehre v. d. Keimkräften v. d. Stoa b. z. Ausgang der Patristik. Bonn 1914, 92 f.; Heinisch, Griech. Philosophie u. Altes Testament. Münster i. W. 1914.

[3] Vgl. z. B. W. Schneider, Die Religion d. afrikanischen Naturvölker. Münster i. W. 1891, 25; Chr. Pesch, Der Gottesbegriff i. d. heidnischen Religionen der Neuzeit. St. a. M. C. Erg. H. 41. 42. 1888. I. 76; O. Willmann, Gesch. d. Idealism. I. 102 ff.; II. 154.

[4] Vgl. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus. II. 154.

[5] i. Eth. II. 1.

[6] Vgl. i. Mt. II. 1.

[7] i. Metaph. II. 1; i. Eth. I. 11.

[8] Vgl. i. Metaph. II. 5.

[9] Vgl. i. Metaph. III. 1; II. 1; i. l. de An. I. 2; i. l. de coelo et mundo II. 22.

fortgeerbt wurden, wie die Weisen überkommenes Wahrheitsgut wiedergeben wollten und die Theologen religiöse Wahrheiten in Fabelform überlieferten.[1]

Förderung erfuhr die Wahrheitserkenntnis besonders durch einzelne große Denker, die durch Ausnutzung ihrer Geisteskraft Träger der Menschheitsentwicklung in geistig-sittlicher Beziehung gewesen sind.[2] Immer wieder werden im Anschluß an Aristoteles Dichter und Theologen genannt.[3] Will Thomas damit leise andeuten, daß alle Wahrheitserkenntnis zuletzt religiösen Ursprungs und Ergebnis intuitiven Schauens gewesen oder doch durch religiöse Spekulation wesentlich gefördert worden ist? Will er damit der Hochachtung Ausdruck geben vor jenen Menschen, die ein natürliches Gefühl und einen angeborenen Sinn für wahres, echtes Sein und Leben haben?[4] Aristoteles hatte es getan. Plato und Aristoteles, bemerkt Willmann, „geben sich Rechenschaft darüber, daß die Einsicht in die geistigen Dinge keineswegs der Reflexion und Forschung allein entspringe, sondern aus einer Erleuchtung, μαντεία, einer Begeisterung, ἐνθουσιασμός, und daß damit die älteren Generationen mehr gesegnet waren als die nachfolgenden, daher die von ihnen überlieferten Offenbarungen, φῆμαι, als Erbgut zu verehren sind."[5]

Wichtig für die Wahrheitserforschung waren dann die Weisen und Philosophen.[6] Solche fanden sich auch unter den

---

[1] i. Metaph. I. 3; i. l. de coelo et mundo III. 2; I. 22; i. l. Metereol. II. 1; vgl. E. Seydl, Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung f. d. phys. u. sittl. Weltordnung. Wien 1902, I: „Die Ausgangspunkte der alten Philosophie sind religiöse Traditionen."

[2] Vgl. i. Metaph. Pro. Es ist interessant zu lesen, wie hoch der hl. Thomas den Einfluß großer Denker und weiser Männer unter niedriger stehenden Völkern einschätzt. Ein moderner Religionsgeschichtler stimmt dieser Auffassung ganz bei, wenn er schreibt: „Taking everything into consideration the individual probably occupied a place of relatively greater importance in a primitive society than in modern times. In a state of inferior intellectual activity the rôle and influence of a man of superior gifts are infinitely more conspicious." M. R. Dussaud, bei Raoul Allier, How a French University Man Was Won for Missions. Int. Review of Missions 14 (1925) 328.

[3] Als poetae theologi oder poetae theologizantes werden genannt Orpheus, Hesiod, Museus, Linus, Isidorus, Samius, Perseus. Vgl. i. l. Meterol. II. 1; i. Metaph. I. 2; III. 2; i. l. de coelo et mundo III. 2; I. 22. Diese Dichter-Theologen führten die vertierten Menschen zur Gesittung (civilitas) zurück. Vgl. i. l. de an. I. 12; i. Metaph. I. 3; III. 11. Was die Verbindung von Theologie und Wissenschaft angeht, sei auch auf die Bemerkung hingewiesen, daß ägyptische Priester die artes mathematicae erfanden. i. Metaph. I. 1.

[4] Vgl. i. Metaph. I. 1.

[5] O. Willmann, Die Wissenschaft v. Gesichtsp. der kath. Wahrheit. Paderb. 1916, 83.

[6] Vgl. S. Th. I. II. 101. 1 u. 3. Pythagoras u. Sokrates werden als „excellentissimi doctores' bezeichnet. III. 42. 4.

Heiden. Des öfteren werden die sieben Weisen erwähnt.[1] Weil es Griechen sind, glaubt Thomas sagen zu dürfen: „a Graecis omnium gentium sapientia est exorta."[2]

Auch Propheten fehlten dem Heidentum nicht.[3] Damit ist zugegeben, daß den Heiden die Wahrheitserkenntnisse nicht bloß aus natürlichen Quellen durch die Vernunft, sondern auch aus mystischen Quellen infolge außerordentlichen Eingreifens Gottes zuflossen. Den Gedanken des λόγος σπερματικός hat unser Heiliger nicht formell, mehrfach aber indirekt ausgesprochen.[4] Gott hat also die Heiden nicht verlassen. Ihm, speziell dem hl. Geiste, verdanken sie im Grunde alles Licht und jegliche Wahrheit.

II. Mit dem Verständnis für die Größe vieler Denker und geistiger Errungenschaften des Heidentums scheinen die scharfen Urteile über die Blindheit und die Irrtümer der Heiden in Widerspruch zu stehen. Thomas charakterisiert die Heiden ganz allgemein als geistig verfinsterte Menschen.[5] Wie schwanke Rohre neigen sie zu jedem Irrtum hin.[6] „Immer lernend gelangen sie nie zur Erkenntnis der Wahrheit."[7] Ihr Herz ist verfinstert, ihr Geist umdunkelt und ihre Vernunft verkehrt.[8] Infolge des Entzuges der Gnade sind alle dem Irrtum verfallen.[9] Auch ihre Philosophen sind durch Irrlehren verderbt.[10]

Wie läßt sich dieses harte Urteil rechtfertigen? Nun, es bezieht sich zunächst doch auf die Heiden in ihrer Gesamtheit, nicht auf einzelne Heiden. Außerdem darf man hier auf ein Wort Grabmanns hinweisen: „Wenn man auch mit den Scholastikern die Resultate der platonisch-aristotelischen Ideal- und Realphilosophie gern anerkennt, so muß man doch sagen, daß die antike Philosophie ihrer Aufgabe, Licht der Wahrheit in dunkler Irrtumsnacht und Träger des λόγος σπερματικός zu sein, vielfach nicht gerecht geworden ist. Die Geschichte der antiken Philosophie weist gerade in den höchsten Fragen und Rätseln des Daseins entweder extrem-mechanistische oder mystisch-idealistische Anschauungen auf, vielfach begegnet uns Skepticismus oder phantastisch orientalischer Synkretismus, so daß der kalt resignierende Standpunkt des ἀπορεῖν eines sophistischen zur Zeit Christi die Philosophie wirklich in hohem Grade als

---

[1] Z. B. i. Metaph. I. 2 u. 3.
[2] i. Rom. I. 6.
[3] Erwähnt wird z. B. Balaam.
[4] Ueber den Logos sperm. vgl. H. Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik. Bonn 1914.
[5] i. II. Cor. IV. 2.
[6] i. Mt. XXVII. 2.
[7] II. Tim. III. 7.
[8] Vgl. i. Rom. I. 7.
[9] Vgl. i. II. Cor. IV. 2; i. Tit. II. 3.
[10] Vgl. i. I. Tim. III. 3.

erlösungsbedürftig sich darstellt."[1] Man beachte außerdem, daß Thomas dieses Urteil in Kommentaren zur hl. Schrift gibt und zunächst den Sinn der hl. Schrift wiedergeben will. Auch geht aus dem Zusammenhang hervor, daß Thomas hier zunächst an religiöse und übernatürliche Wahrheitserkenntnis denkt. Er ist jedoch weit entfernt, pharisäisch über das Heidentum abzuurteilen, fühlt sich vielmehr auch den Irrenden gegenüber zum Danke verpflichtet.[2] „Veritati enim falsa testantur."[3] Er hatte den providentiellen Zweck der heidnischen Irrtümer erfaßt. Mit dieser weiten Gesinnung trat er an die Beurteilung und Bekämpfung, Benützung und Pflege der heidnischen Wissenschaft heran. Der hl. Lehrer erkennt das Gute vollauf an und tadelt die Irrtümer, ohne zu verletzen. Vom missionsmethodischen Standpunkt erscheinen seine Auseinandersetzungen mit dem heidnischen Denken als ein Ideal. Thomas vertritt ganz den universalen Geist der Kirche, die in allem Wahren, Edlen und Schönen einen Abglanz der Urwahrheit, einen Teil ihrer eigenen Wahrheit sieht. Der große Sohn ist hier seiner großen Mutter Kirche würdig, von der Friedrich von Hügel sagt: „... langsam wachsend durch die Jahrhunderte, als innerlich verwandt allem Guten und Wahren, das sich, vermengt mit Irrtum und Uebel, in dieser buntgewürfelten Welt findet."[4] Wie schön und wahr sind Newmans Worte: „Das ist das Geheimnis des Einflusses, durch den die Kirche Konvertiten aus so verschiedenen und miteinander streitenden Religionen zu sich zieht. Sie kommen nicht, um zu verlieren, was sie haben, sondern um zu gewinnen, was sie nicht haben; und damit vermittelst dessen, was sie haben, ihnen noch mehr gegeben werde. Der hl. Augustinus sagt uns, daß es keine falsche Lehre gebe ohne eine Beimischung von Wahrheit; und es ist das Licht dieser einzelnen Wahrheiten, Inhalte jeweils in den verschiedenen Religionen der Menschen, und es sind unsere eigenen Gewißheiten über sie, die möglich sind, wo immer diese Wahrheiten gefunden werden, durch die wir uns den Weg aussuchen, langsam vielleicht, aber sicher zu der Einen Religion, die Gott gegeben hat, in dem wir unsere Gewißheiten mit uns nehmen, nicht um sie zu verlieren, sondern um sie noch sicherer zu bewahren und ihre Gegenstände noch vollkommener zu verstehen und zu lieben."[5] Es wäre der Mühe wert, im einzelnen nachzuweisen, wie die Heiden auch in dem Schrifttum des hl. Thomas die schönsten Errungenschaften ihrer

[1] Grabmann, Die Erlösung d. Philos. durch Christus. 187.
[2] i. Metaph. II. 1.
[3] S. c. G. IV. 7.
[4] Im Vorwort zu Mystical Element, XV, zitiert in Hochland 22 (1924/25) 706.
[5] Philosophie des Glaubens, übertragen von Th. Haecker. München 1921, 211.

edelsten Geister wiederfinden könnten, eine Erklärung und Bestätigung ihrer eigensten tiefsten Ueberzeugung. Was P. Johanns über die Vedanta-Philosophie schreibt, mag bei manchen heidnischen Weisheitslehren zutreffen: „... in the Catholic philosophy of St. Thomas, we find all the important doctrines met with in the Vedanta. But in the Thomistic system we have an organic whole. It is one harmony in which the different Vedantic systems find their proper setting. Their discordance appears. The loose members combine into an organism, one harmonious body of Truth. ... If the Vedanta philosophers will only bring their several positive statements into harmony, if the will only adjust and just partially limit their assertions, they will turn disconnected doctrines into a system, and that system will be Thomism, or something akin to Thomism." [1]

§ 14. Heidnische Gottesvorstellungen.

I. Wir haben oben gesehen, daß Gott den Heiden erkennbar ist. Die Wahrheit Gottes wurde aber auch tatsächlich von den Heiden erkannt. [2] Die Gottesidee ist allen Völkern und Menschen, gleichviel welcher Kultur- und Wissensstufe, gemeinsam. [3] „... quaedam communis et confusa Dei cognitio ... quasi omnibus hominibus adest; sive ... per se notum, sicut quibusdam videtur ... sive, quod magis verum videtur, quia naturalia ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest." [4] Der Aquinate traut keinem Heiden einen Atheismus im Sinne einer gänzlichen Unkenntnis des Daseins Gottes zu.

Bei den Heiden findet sich aber nicht nur die ganz allgemeine Erkenntnis eines höheren Wesens, sondern auch die mehr oder minder bewußte Erkenntnis des einen (wahren) Gottes. An Beweismaterial für diese Ansicht fehlte es dem hl. Thomas nicht. [5] Die ursprüngliche paradiesische Gotteserkenntnis hat sich durch viele Jahrhunderte unter den Völkern erhalten. Einen letzten Widerschein einstiger richtiger Gottesvorstellungen gewahren wir noch in späteren Zeiten. Es sind nämlich die heidnischen Göttersysteme von einem monotheistischen Zuge durchherrscht. [6] Die Heiden

---

[1] The Light of the East. 1922, Nr. 1, 3. Vgl. die herrlichen Ausführungen von J. Steffes, Der Katholizismus als Einheit der Wege zu Gott. i. Lichtträger im Chaos. Katholizismus u. Gegenwart. Essen 1925, 25—58.

[2] Vgl. i. Rom. I. 6 u. 7.

[3] Vgl. Comp. theol. 254; i. Ps. VIII. 2; i. Is. VI. 1; i. I. Cor. III. 3 i. Rom. I. 6; i. l. de coelo et mundo I. 7.

[4] S. c. G. III. 38. Ueber die „confusa Dei cognitio" vgl. Dict. de théol. cath. IV, 879—881.

[5] Man denke an die Niniviten, an manche heidnische Philosophen u. a. Vgl. S. c. G. I. 13.

[6] Vgl. S. c. G. I. 42; i. Pol. I. 1.

kennen den einen wahren Gott, haben ihn aber vergessen. Darum brauchen sie nur wieder an ihn erinnert zu werden.[1]

Neben dem Wissen vom Dasein Gottes gewahren wir bei den Heiden auch manche Kenntnisse über das Wesen und die Eigenschaften Gottes. „Fuit in eis quantum ad aliquid vera Dei cognitio, quia quod notum est Dei, id est quod cognoscibile est de Deo ab homine per rationem, manifestum est in illis, i. e. manifestum est eis ex eo quod in illis est, i. e. ex lumine intrinseco."[2] Sie haben Gott als den alles Ueberragenden und als die Ursache alles Guten, als den Ewigen und Allmächtigen sowie als den Schöpfer aller Dinge erfaßt.[3] Die Einheit, Geistigkeit, Unendlichkeit Gottes zusamt mit anderen göttlichen Eigenschaften war ihnen gleichfalls bekannt.[4] Ihrer Abhängigkeit von Gott waren sie sich vollkommen bewußt. Sie glaubten an die Macht und Hilfsbereitschaft Gottes. Darum wurde allezeit und überall das Gebet geübt.[5] Im großen ganzen aber war die heidnische Gotteserkenntnis ihrem Umfang nach begrenzt und ihrer Beschaffenheit nach unvollkommen.

Bemerkenswert dürfte sein, daß Thomas die tatsächliche Gotteserkenntnis wohl auch auf menschlichen Glauben, auf Belehrung und Unterricht zurückführt, aber nicht primär und in erster Linie. „A creatione mundi homines inceperunt Deum cognoscere per ea quae facta sunt."[6] Die gewöhnliche Art der natürlichen Gotteserkenntnis ist die communis et confusa Dei cognitio. Auf diese Weise erkennen alle oder doch die meisten Menschen Gott.[7] Auf dem Wege methodischer Forschung sind nur vereinzelte Gottsucher und diese erst nach langer Zeit und unter Aufwendung vieler Mühe zur Erkenntnis Gottes gelangt.[8] Nur bei sehr wenigen war diese Gotteserkenntnis irrtumslos.[9] Der Aquinate weist aber darauf hin, daß das Dasein Gottes von heidnischen Philosophen mit unwiderleglichen Gründen dargetan worden ist.[10] Bei Aristoteles konnte er lesen, daß heidnische Philosophen ihre Gotteserkennbarkeit unter anderm auch aus mystischen Quellen geschöpft haben wollten.[11]

---

[1] i. Ps. XXI n. 23: „Hominibus naturaliter inserta est quaedam Dei cognitio; sed obliviscuntur Domini per peccatum.... Gentiles autem habuerant aliquam Dei cognitionem, sed obliti fuerant propter peccata; sed per Apostolos fuerunt reducti ad reminiscentiam naturalis cognitionis."
[2] i. Rom. I. 6.
[3] Vgl. i. Rom. I. 6; i. Joh. XVII. 2 n. 1.
[4] Vgl. Comp. theol. 35.
[5] Vgl. S. c. G. I. 11.
[6] i. Rom. I. 6.
[7] Vgl. S. c. G. III. 48; 38.
[8] Vgl. S. c. G. III. 48; Comp. theol. 36.
[9] Vgl. S. c. G. III. 39.
[10] Vgl. Q. d. de ver. X. 12.
[11] Vgl. Aristoteles, Metaph. II. 1. 3; Reth. I. 13; Eth. Nik. VI. 13, 4; I. 5, 4.

II. Viel sind der dunklen Züge in den heidnischen Gottesvorstellungen. „Creaturae . . ., per quas naturaliter cognoscitur Deus, in infinitum ab ipso distant. Sed quia in his, quae procul videntur, facile visus decipitur, idcirco ex creaturis in Deum cognoscendum tendentes, in errores multiplices inciderunt.“ [1] Thomas spricht sogar von einer Unkenntnis Gottes bei den Heiden. Gott ist den Heiden fern und die Heiden sind fern von Gott. [2] Dieses Nichtkennen bedeutet jedoch keine vollständige, sondern nur eine teilweise, aber wesentliche Unkenntnis. „In simplicibus . . . quilibit error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum non cognoscit Deum. . . .“ [3] Oft versteht der Aquinate auch mit dem hl. Paulus [4] unter dem Nichtkennen Gottes mehr die Gottvergessenheit, also das praktische Ignorieren und Nichtbekennen Gottes oder das Versunkensein in die äußere Welt.

Die Irrtümer der Heiden über Gottes Wesen und Eigenschaften sind zahlreich. Viele Heiden überspannen den Gedanken der Transzendenz Gottes. Dadurch reißen sie Gott aus dem Menschenherzen los. Gott und Welt haben nichts mehr miteinander zu tun. Die Pantheisten identifizieren Gott und Welt. Die meisten Heiden leugnen die Einzigkeit Gottes. Ihr Gottesbegriff trägt weltliche und anthropomorphistische Züge. Naturalistischer Art sind insbesondere die Gottesvorstellungen des heidnischen Volkes. Gott wird menschlich oder analog den geschaffenen Dingen vorgestellt. Es fehlt die klare Erkenntnis der grundwesentlichen Verschiedenheit von Gottheit und Welt, von Schöpfer und Geschöpf. Nicht einmal Aristoteles, der größte Genius des antiken Heidentums, hat sich zu einer richtigen Erfassung der geistigen Persönlichkeit Gottes durchgerungen.

Vielfach fehl gehen die Heiden in ihren Bestimmungen der Eigenschaften des göttlichen Wesens. Gottes Erkenntnis wird begrenzt, seine Allwissenheit und Freiheit geleugnet. Gott ist weder frei in der Erschaffung der Welt noch allmächtig.[5] Einige Philosophen sagen, daß er aus natürlicher innerer Notwendigkeit wirke. Neben Gott herrscht ein hartes, blind waltendes Schicksal. Der schöne tröstende Gedanke der Weltregierung und Vorsehung durchstrahlt nicht das Leben und Leiden vieler Heiden. [6] Gottes Wollen halten

---

[1] Exp. s. l. de Trin. Prol.
[2] i. Rom. prol.; C. a. i. Lc. XI n. 9; II. 3; i. Joh. XVII n. 2; I. Gal. IV.4.
[3] S. c. G. III. 118.
[4] Vgl. J. Quirmbach, Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz. Eine biblisch-dogmat. Studie. Straßburger theol. Studien VII, 4 Freiburg i. B. 1906, 45.
[5] Vgl. De artic. fidei et eccl. sacr. I; S. c. G. II. 23; 26; 29; i. Ps. VIII.
[6] Vgl. De artic. fidei et eccl. sacr. I; II. Sent. d. 37. q. 3. a. 1; S. Th. I. 22. 2 ad 3.

manche Heiden nicht für gut.[1] Sein Wille wird als drückende Last empfunden. Eine der dunkelsten Seiten heidnischer Weltanschauung ist die Leugnung der Heiligkeit Gottes. Alle möglichen Laster werden der Gottheit angedichtet. Diese Ueberzeugung von der Sündbarkeit und Sündhaftigkeit der Götter wirkt sich aus in unsittlichen Kulten.[2] Unter den heidnischen Philosophen hat der Pantheismus in seiner materialistischen und spiritualistischen Form viele Anhänger.[3] Für die einen ist Gott die Weltseele.[4] Andere erklären, daß Gott von der gleichen Wesenheit wie die sonstigen Dinge sei.[5] Weite Verbreitung haben dualistische Anschauungen im Heidentum gefunden. Gott erscheint als der Schöpfung nebengeordnet. Die Welt ist unabhängig von Gott.

Deistische Vorstellungen liegen den Lehren jener Philosophen zu Grunde, die von Gott nur die erste Substanz geschaffen sein lassen.[6] Sie können sich nicht denken, daß Gott die Welt geschaffen hat, sich um dieselbe kümmert und für sie sorgt. Nach aristotelischer Auffassung lebt Gott nur der Selbstbeschauung. Der Gedanke, daß Gott nach außen tätig sein könne, ist ihm fremd.

Diese wenigen Züge genügen, um zu zeigen, wie weit die heidnischen Gottesvorstellungen hinter der christlichen Gottesidee zurückstehen. Von einem Gott, der uns in Liebe erschaffen hat, in Treue umsorgt und in Liebe beruft, weiß die heidnische Wissenschaft kaum etwas.

III. Der Gegensatz der heidnischen Gottesvorstellungen zum christlichen Gottesbegriff wird noch stärker von uns empfunden, wenn wir auf den heidnischen Polytheismus hinblicken. Der Glaube an die Vielheit von Göttern ist der eigentliche und folgenschwerste Irrtum des Heidentums. Polytheistische Anschauungen und Ideen sind niedergelegt und entwickelt in den Mythen, Fabeln und Dichtungen der Heiden.[7] Vertreten werden sie durch ihre dreifache Theologie.[8] Zum Ausdruck kommt der Polytheismus in den Bräuchen und Uebungen des Heidentums.

---

[1] Vgl. i. Rom. XII. 1.

[2] Vgl. § 26.

[3] Die Verkehrtheit des Pantheismus wird Comp. theol. 17; S. c. G. I. 27 gezeigt. Vgl. Garr.-Lagrange, Dieu, 783—790.

[4] S. Th. I. 3. 8; Q. d. de an. VIII ad 3.

[5] II. Sent. d. 17 q. 1. a. 1.

[6] Vgl. S. c. G. II. 21, 22; Q. d. de pot. III. 3; Exp. super II. decr. I. 2. Zur aristotelischen Anschauung des Verhältnisses Gottes zur Welt vgl. E. Rolfes, Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt. Berlin 1892; K. Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster i. W. 1893.

[7] Vgl. i. Metaph. III. 11.

[8] Thomas unterscheidet nach Augustin eine dreifache Theologie bei den Heiden: 1) Theologia civilis, „quae observabatur a pontificibus in adoratione idolorum in templo"; 2) Theol. fabularis, „quam poetae trade-

1. Als Götter werden angesehen und verehrt die intelligentiae primae et creatrices secundarum,[1] die getrennten oder geistigen Substanzen,[2] die Seelen der Himmelskörper[3] und die Dämonen.[4] Die letzteren gelten als Mittelwesen zwischen Gott und Menschen. Das Prädikat „göttlich" wird auch den Heroen beigelegt. Es sind dies nach Aristoteles die Seelen verstorbener durch Tugend und Kraft ausgezeichneter Männer. Die Heiden glauben an die Möglichkeit und die Wirklichkeit der Zeugung einzelner Menschen unter dem Einfluß der Sonne. Von solchen Menschen nehmen sie an, daß sie vergöttlicht werden.[5] Aber auch einzelne Menschen, die noch auf Erden leben, z. B. große Fürsten, werden als göttlich angesehen,[6] ferner manche Tiere,[7] die Himmelskörper,[8] vor allem Sonne und Mond, die Welt und ihre Teile. Selbst Bilder tragen göttlichen Charakter.[9] Die Götter sind für den Heiden durchweg geschöpf-

---

bant in theatris"; 3) Theol. naturalis, „quam observaverunt philosophi, in mundo partes mundi colentes". i. Rom. I. 7. vgl. hl. Augustin, De civitate Dei VIII. 24; O. Willmann, Geschichte d. Idealismus. I. 146: „Die klassischen Völker unterscheiden drei Zweige der Theologie, die jedoch im Grunde auf die gleiche Zweiteilung: Werkteil und Erkenntnisteil zurückgehen. Der erste ist das νομικὸν εἶδος, theologia civilis, die gesetzhafte Theologie, welche die Wissenschaft der Priester bildet; der zweite das μυθικόν εἶδος, theologia fabulosa, die mystische Theologie, welche den Dichtern zugehört, und der dritte das φυσικὸν εἶδος, theologia naturalis, die physische Theologie, so genannt, weil sie von der φύσις, der Natur der Götter, handelt; sie ist der Anteil, der den Philosophen zufällt. Von diesen Teilen ist die mythische oder Dichtertheologie eben jenes Fundament, das im Epos überwuchert und die beiden anderen zurückdrängt. Die politische oder gesetzhafte Theologie erzeugt auch hier eine Reihe von sakralen Wissenschaften; die physische ist nicht von vornherein im Besitz der Philosophen, wird aber deren Erbe, nachdem die Lieder der hl. Seher, welche den Musen nachahmend, das Weltgesetz und den Anfang der Dinge gesungen hatten, von dem Heldengesang der Rapsoden übertönt worden waren."

[1] Vgl. Q. d. de pot. III. 4.

[2] Vgl. i. Pol. I. 1; i. Ethik. I. 18. I. 14. V. 12; i. Metaph. XII. 7; S. Th. I. 67. 4; II. II. 94. 1.

[3] Vgl. i. Ethic. V. 12; S. Th. II. II. 91. 1.

[4] Vgl. S. c. G. II. 90: „... error et opinio Apuleii et quorumdam Platonicorum qui dixerunt daemonia esse animalia corpora aerea, mente rationabilia, animo passiva, tempore aeterna; et quorumdam Gentilium ponentium elementa esse animata, unde et eis cultum divinum instituebant." Vgl. i. Metaph. V. 8; i. Ethic. IV. 7. Ueber die „Elementa" vgl. Fr. Cumont, Die oriental. Religionen i. röm. Heidentum[2]; übers. v. G. Gehrich. Lpz. u. Berlin 1914, 237, 330; H. Diels, Elementum. Lpz. 1899.

[5] Vgl. i. Ethic. VII. 2; i. Physic. IV. 16; i. I. Thess. I. 1. un.; als Heroen werden genannt Herkules, Baccius, Romulus, Remus. Bezgl. Ahnenverehrung s. i. Ethic. VII. 2; S. Th. I. 117. 4 ad 2; C. a. i. Joh. XI. 7.

[6] Vgl. i. Pol. I. 4; S. Th. II. II. 94. 1; i. II. Thess. II. 1.

[7] Vgl. S. Th. I. II. 103. 3 ad 2.

[8] Vgl. i. Ps. VIII. u. 3; i. l. de An. III. 4; S. Th. I. 11. 3 ad 1.

[9] Vgl. S. c. G. III. 120. Zum Begriff „Götter" vgl. i. Ps. XLIX. 1; Thomas unterscheidet hier zwischen Deus naturaliter, Dii per participationem und Dii per nuncupationem et opinionem; vgl. Exp. I. decretal. I. 2; S. c. G. I. 42; i. Metaph. XII. 7.

licher Natur.[1] Doch ist bei den Heiden der Begriff „Geschöpf" ein sehr unklarer. In den materiellen Dingen und Gegenständen, die soeben unter den Göttern aufgeführt wurden, glaubt der Heide höheres und geistiges Leben verborgen. Rein materiell und leblos denkt sich der Heide kein göttliches Wesen. Er will kein Bild als reines Bild, kein totes Ding als solches verehren.[2] Sterne, Tiere und Bilder gelten dem Heiden als beseelt. Er glaubt, daß hinter ihnen höhere Mächte stehen. Die Materie ist nur Kleid und Hülle für den Geist, sein Instrument und Mittel, um sich den Menschen zu offenbaren und mitzuteilen. Wir sehen, daß es dem hl. Thomas fern liegt, den Heiden die Vergöttlichung rein materieller Dinge zuzumuten und die Verehrung lebloser Wesen zuzuschreiben.

2. Versuchen wir aus obiger Aufzählung der Götter das Charakteristische herauszuheben, so ergeben sich für den Polytheismus folgende Merkmale. Einmal der Glaube an eine Vielheit von Göttern.[3] Die Götter sind unter sich verschieden und stehen nicht auf derselben Wesensstufe. Kennzeichnend für den Polytheismus ist auch die Auffassung, daß die Interessen der Götter nicht einheitlich, sondern gegensätzlicher Natur sind.[4] Ferner eignet dem Polytheismus durchweg ein dualistischer Zug. Es werden gute und böse Götter unterschieden.[5] Im großen ganzen herrscht eine naturhafte Auffassung von den Gottheiten vor. Es mangelt im Bilde der Götter das wahrhaft die Welt Ueberragende und Transzendente, das Unvergleichliche und Absolute. Die Götter sind nur Naturwesen höherer Art und Macht. Alle Geister werden für Götter gehalten, sei es, daß sie als solche sich hinter den Dingen verbergen oder ganz ohne Materie existieren. Göttlich dünkt den Heiden jegliches geistige und mächtige, tüchtige und glückliche Wesen.[6] Des Heiden Begriff vom „Göttlichen" ist magisch und verschwommen. Was wir als Merkmal heidnischen Denkens festgestellt, die sinnliche Denkweise, kommt auch hier wieder zum Vorschein. Dem Heiden verfließen die Grenzen zwischen Sinnlichem und Geistigem, zwischen Bild und Wirklichkeit, Abbild und Urbild, Welt und Gott.

3. Ein Lichtblick eröffnete sich auch dem hl. Thomas in all dem Dunkel dieser geistigen Verwirrung des Heidentums: das

---

[1] Vgl. S. c. G. I. 42; i. Pol. I. 1.

[2] Vgl. S. Th. II. II. 94. 1.

[3] i. Joh. I. 4. i. Ps. XIV. 4. Daß es unmöglich mehrere Götter geben kann, zeigt Thomas Comp. theol. 15; S. c. G. I. 42. Vgl. A. Wirtgen, Die Einzigkeit Gottes nach M. Scheler und Thomas v. A. Jahrbuch v. St. Gabriel. Herausgeg. v. d. phil.-theol. Lehranstalt St. Gabriel Mödling b. Wien. 2. Jahrgang. Mödling 1925, 27—46.

[4] Vgl. i. Joh. I. 4.

[5] Vgl. S. Th. II. II. 94. 3 ad 2.

[6] Vgl. i. Metaph. XII. 7 u. S. c. G. I. 42.

Durchschimmern des Monotheismus und die dunkle Ahnung eines überragenden Gottes. Alle Heiden erkennen einen höchsten Gott an.[1] Als Grund für diesen monotheistischen Zug gibt Thomas nicht die Uroffenbarung an. Die Philosophen werden durch folgerichtiges Denken zur Annahme eines letzten obersten Prinzipes aller Dinge gedrängt.[2] Das heidnische Volk denkt sich seine Götter nach Menschenweise und überträgt seine Lebensgewohnheiten auf die Götter. Wie die Menschen einen König haben, so meinen sie, haben auch die Götter einen obersten Herrscher.[3]

4. Thomas teilt die altchristliche Ansicht[4] vom Monotheismus als der ursprünglichen Form der Gotteserkenntnis. Nach dem Ausweis der Geschichte sind Götzendienst und Polytheismus Entartungs- und Verfallsprodukte. Allerdings ist der Polytheismus sehr alt.[5]

Die letzten Gründe und Quellen des Polytheismus und Götzendienstes liegen im Sündenfall und in der moralischen Verderbtheit der Menschen. Die Sünde gibt der Menschheit die falsche Richtung, leitet den Abfall von Gott ein und führt schließlich zur abgöttischen Verehrung der Kreaturen. Sie verdunkelt das natürliche Licht der Vernunft. Immerhin hält das frische Gedächtnis an die Weltschöpfung lange Zeit die Erinnerung an den einen Gott lebendig und wehrt so dem Götzendienst.[6] In den ersten Zeiten sind noch keine Offenbarungen zur Erhaltung des Glaubens an den wahren Gott notwendig.[7] Von Noe leiten sich die Heiden her, wie von Abraham die Juden.[8] Bis zu Abraham sind fast alle Menschen gläubig.[9] Erst zu seiner Zeit verfallen die meisten Menschen infolge der Verdunklung der Vernunft und Mehrung der fleischlichen Begierlichkeit dem Götzendienst[10] und der Unsittlichkeit.[11] Abraham trennt sich als erster von den Heiden und begründet so das Gott treu bleibende Volk der Juden.[12] Wegen des Polytheismus scheidet sich die Menschheit innerlich und äußerlich. Wahrheit hatte

---

[1] Vgl. i. I. de An. III. 4; i. Pol. I. 1; S. c. G. I. 42.

[2] S. Th. I. 11. 3: „Impossibile est ... esse plures deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium."

[3] Vgl. i. Pol. I. 1.

[4] Sie geht vorzüglich auf Paulus und Augustin zurück, die wesentlich wieder vom a. t. Weisheitsbuch abhängig sind. — Die Degenerationstheorie hat in neuerer Zeit wieder namhafte Vertreter wie A. Lang, W. Schmidt, Fr. Graebner, Koppers. Ueber den „monotheistischen Ursprung der Religion" schrieb neuerdings Joh. Brunsmann i. Jahrb. v. St. Gabriel I, 1924, 91—118.

[5] Vgl. i. Is. XXVI; S. Th. I. II. 105. 2 ad 10.

[6] S. Th. II. II. 94. 4 ad 2: „... in prima aetate non fuit idolatria per recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum."

[7] Vgl. S. Th. II. II. 174. 6.

[8] C. a. i. Mt. XXI. n. 5; n. 2; II. n. 1.

[9] Vgl. S. Th. II. II. 174. 6; I. II. 98. 6; Hebr. VII. I; IV. Sent. d. 1. q. 2. q. 3 ad 1.

[10] Vgl. C. a. i. Mt. IX. 4; C. a. i. Lc. VIII. 7; S. Th. III. 70. 2.

[11] Vgl. i. Rom. I. 8; IV. Sent. d. 1. q. 2. q. 3; S. Th. II. II. 174. 6; i. Gal. IV. 9.

[12] Vgl. S. Th. I. II. 102. 5 ad 1; C. a. i. Lc. XIII. 5; VIII. 7; C. a. i. Joh. XX. 1.

die Menschen verbunden und die Einigkeit unter ihnen erhalten. Unglaube und Irrtum trennt sie jetzt. Wir gewahren ein langsames Abgleiten von reineren zu roheren Gottesvorstellungen.[1] Allmählich nimmt der Götzendienst überhand und wird so allgemein, daß man alle Heiden als Götzendiener bezeichnen kann.[2] Die ganze Welt verfällt dem Götzendienst.[3] Die Geschichte des Heidentums ist ein unaufhaltsamer geistiger und sittlicher Niedergang.[4] Nur die alten Philosophen kamen zur Erkenntnis der Unwahrheit des Polytheismus. Diese Geschichte des Heidentums und seiner Gottesvorstellungen bietet eine Illustrierung zum thomistischen Gedanken der aversio a deo. Im Polytheismus und Götzendienst irrt die Menschheit am weitesten von Gott ab. Aber Gott vergißt ihrer nicht, sondern nimmt sich der Menschheit an. Seine Gnade wirkt zunächst vereinzelt hier und dort unter den Heiden. Ihre größte Macht entfaltet sie in der Fülle der Zeiten. Eine entschiedene rückläufige Bewegung zur Erkenntnis und Verehrung des wahren Gottes setzt zur Zeit Christi ein. Gott befreit die Menschen und offenbart sich ihnen. Das Erscheinen des Erlösers bewirkt die Niederlage des Polytheismus und das Ende des Götzendienstes.[5] Die Lehre und Macht Christi triumphiert über den Teufel und beendet dessen Herrschaft. Die Apostel rufen die Völker zu Gott zurück.[6] Christliche Fürsten endlich gehen mit Gewalt gegen den Götzendienst vor und rotten ihn aus.[7] Freilich, Ueberbleibsel des Götzendienstes treffen wir auch später in manchen überkommenen Gebräuchen und Sitten.[8]

5. Welches sind nun die Ursachen des Polytheismus und seiner praktischen Auswirkung, der Idololatrie?[9] Wie erklärt sich seine Entstehung und Entwicklung? Wie war es möglich, daß dieser Wahn durch die Jahrtausende der Menschheitsgeschichte fortlebte? Wegen des engen Zusammenhanges zwischen Polytheismus und Götzendienst möge es gestattet sein, die Ursachen beider zugleich zu behandeln, wie es Thomas selbst getan hat. Auch darin folgen wir ihm, daß wir die Ursachen der Entstehung und Entwicklung nicht gesondert betrachten. Thomas war es nicht darum zu tun, eine Reihe religionsgeschichtlicher Bemerkungen zur Erklärung des Polytheismus und seiner Geschichte zu liefern. Er wollte vor allem die tieferen Zusammenhänge zwischen der inneren Geistesverfassung der Heiden und dem Wesen des Götzendienstes klar legen.

Die Entstehung des Polytheismus ist nicht so sehr der Schwäche und Verblendung des Intellektes als dem bösen Willen zuzuschreiben.[10] Die Heiden wollten von Gott und seinen strengen sittlichen Forderungen nichts

---

[1] Vgl. Q. d. de Pot. III. 4; S. Th. II. II. 122. 2 ad 2; i. Rom. I. 7.
[2] Vgl. i. I. Cor. VI. 2; XII. 1; i. Ps. II. 7: „Gentes ... erant idololatrae."
[3] Vgl. III. Sent. d. 9. q. 1. a. 2. sol. 2 ad 1.
[4] Vgl. z. B. i. Rom. I. 8.
[5] Vgl. S. Th. II. II. 94. 4 ad 2; i. Is. XXVII.
[6] i. Mt. I. 4.
[7] Vgl. S. Th. II. II. 10. 11. o. 2; i. Mt. I. 4.
[8] Vgl. IV. Sent. d. 38. q. 1. a. 1. q. 2 ad 2; de duob. praec. carit. et decem legis praec. XI.
[9] Zum ganzen vgl. i. Rom. I. 7; S. Th. II. II. 94. 4.
[10] Vgl. i. II. Thess. I. 2; i. Ps. VIII. 2; i. Rom. Prol.; i. I. Cor. I. 3.

wissen. Darum fielen sie dem Polytheismus anheim. Der Wille war hier wirklich Vater des Gedankens. Wir haben schon bei der Geschichte des Götzendienstes gesehen, wie die unnatürlichen Sünden schuldig gewesen sind an den geistigen Verirrungen.

Die Möglichkeit zu diesen Verirrungen war gegeben mit dem freien Willen und der sinnlich geistigen Natur des Menschen. Diese Möglichkeit wurde zu einer Disposition und Neigung durch die Erbsünde. Ihr Wesen schimmert in allen Formen des Polytheismus und Uebungen des Götzendienstes wider: die Abkehr von der Welt des Geistes, von Gott und die Hinwendung zur Welt der Sinne, zum Irdischen. Die Erbsünde gibt die falsche Willensrichtung weg von Gott. Man unterläßt es, Gott zu verehren, und kehrt sich von ihm ab. Statt ihm in dankbarer Gesinnung alles Wissen und Können zuzuschreiben, schreibt man es sich selber zu. Um freier sündigen zu können, sprechen die Menschen zu Gott: recede a nobis.[1] Die Menschen beachten Gott nicht mehr und werden gleichgültig gegen ihn. Allmählich wird Gott vergessen. Umso mehr beschäftigen sich die Menschen dafür mit den Kreaturen. Gott steht nicht mehr auf dem Altar des Menschenherzens. Die niedere Welt und Begierlichkeit beginnt, ihre Herrschaft über den Menschen auszuüben. Der Vernachlässigung Gottes folgt die Erhebung des Geschöpfes und des eigenen Ichs auf den Thron des menschlichen Herzens.[2] Das Irdische gilt alles. Das ist nach Thomas der Anfang und Ursprung des Götzendienstes.[3] Gottverachtung und Selbstgenügsamkeit, Selbstvergötterung und Stolz sind seine Ursachen.[4] Zu ihnen paaren sich Unsittlichkeit und Egoismus.[5] Auf diese Sünden oder die praktische Verkennung Gottes läßt Thomas fein psychologisch das theoretische Nichtwissen von Gott, die Verdunkelung des reinen Gottesbegriffes folgen.[6] Die widernatürlichen Sünden blenden die Vernunft. Der Sinn für rein geistige Welten und Wirklichkeiten, zumal für die Erhabenheit Gottes, kommt ihnen abhanden.[7] Wohl verbleibt der Gottesgedanke den Menschen, aber er verliert an Reinheit. Gott wird vermenschlicht. Der Gottesgedanke verliert mit dem Schöpfungsgedanken an Lebendigkeit. Ueberragt der Gottesbegriff schon so menschliche Vorstellungskraft, so muß er erst recht sinnlichen und sündigen Menschen schwer verständlich sein. Die unvollkommene Gotteserkenntnis wird in der Tat zu einer irrigen.[8] Man behält die Erhabenheit Gottes nicht mehr im Auge. Die Heiden vergessen, daß er alle Wesen überragt, daß er unbegrenzt und allein anbetungswürdig.[9] Nicht mehr die klar denkende Vernunft zeichnet das Gottesbild. Die Heiden folgen jetzt ihren eigenen willkürlichen Meinungen (aestimationes).[10] Die Darstellung des hl. Thomas erweckt den Anschein, als ob Gott den Heiden zu fern, zu transzendent, zu unwirklich geschienen sei. Ist es ja immer die Neigung des sinnlich empfindenden Menschen, die Welt des reinen Geistes zu leugnen. Aber wie war es nur möglich, daß an die Stelle des wahren Gottes die Geschöpfe zu Göttern erhoben wurden, daß die Menschen sich

---

[1] i. Rom. I. 8.
[2] Vgl. De duob. praec. carit. et decem legis praec. XI.
[3] Vgl. S. Th. II. II. 94. 4; i. Ps. 21 n. 23; Dev. exp. s. Symb. apost. 2; i. I. Cor. X. 7.
[4] Vgl. S. Th. I. II. 98. 6.
[5] Vgl. i. Ps. XXIV. 5.
[6] Vgl. i. Rom. 7.
[7] Vgl. i. Is. XXXII; S. c. G. III. 38.
[8] Vgl. Comp. theol. 254; S. c. G. III. 38.
[9] Vgl. i. Joh. IV. 1. 2. 12; XVII. 1. 2. 1; C. a. i. Joh. IV. 4.
[10] Vgl. S. c. G. III. 39.

ihre Götter selber machten. Wenn einmal Gott vergessen und der klare Gottesbegriff verloren ist, dann ist auch der Weg zum Polytheismus nicht mehr weit. Wenn Gott nicht mehr einzig in seiner Wesenheit und unbeschränkt in seiner Macht, wenn er nicht mehr Herr und Schöpfer aller Dinge, wenn er nicht mehr wesentlich verschieden von allen Geschöpfen ist, dann hindert nichts mehr, auch andere Wesen, die dem Grade nach über uns hervorragen, zu verehren. Im praktischen Leben werden sie ja so wie so schon von den Heiden mehr geschätzt und berücksichtigt. Und so hat die praktische Wertung der Geschöpfe die theoretische Vergötterung derselben zur Folge. Statt Gott verehrt man lieber das, was den sinnlichen Menschen ergötzt und erfreut, was ihm wunderbar und unerklärlich erscheint, was sichtbar und deutlich Einfluß auf seine Geschicke, auf Gesundheit und Glück, auf die Ernte usw. hat. Alles, was den Eindruck des Schönen und Tugendhaften, des Tüchtigen und Mächtigen, Ueberragenden und Geheimnisvollen macht, wird umflossen vom Glanz des Göttlichen. Die Menschen, die dem einzelnen durch die Bande des Blutes und der Liebe näher gestanden, werden umgeben mit göttlichen Ehren.[1] Also hat die Idololatrie ihren Ursprung einmal in der Versündigung gegen Gott, in der Verkennung des wahren Gottes, in der Verblendung des Geistes und dann in der falschen Erkenntnis der Geschöpfe.[2] Thomas sagt des öfteren, daß Welt und Geschöpfe in ihrem Wesen von den Heiden nicht richtig aufgefaßt werden. Man vergißt ihrer Abhängigkeit von Gott. So führen dann die Kreaturen nicht zu Gott hin, sondern von ihm weg und nehmen selbst den Thron Gottes ein.[3] Die Symbole werden zu Wohnungen Gottes, die Abbilder zu Urbildern, die Bilder zum direkten Objekt der Verehrung.[4] Die Heiden lassen sich durch die Schönheit und Kostbarkeit der Bilder und durch die Tüchtigkeit, Macht und Glück mancher Menschen irreführen. So werden denn alle möglichen Kreaturen in die göttliche Sphäre erhoben.[5]

Begünstigung und Stützung erfährt diese Entwicklung durch unglückselige Beeinflussung von außen.[6] Manche Fürsten zwingen ihre Untergebenen zur Idololatrie. Die Gesetze verpflichten zum Götzendienst. Aus Nationalismus erküren die einzelnen Völker sich ihre eigenen Götter. Die Gewohnheit und allgemeine Uebung läßt die Sündhaftigkeit der Idololatrie vergessen. Falsche Propheten locken zum Götzendienst, indem sie trügerisch Vorteile versprechen. Manche werden auch durch heidnische Frauen zum Götzendienst verführt.

Vollendete Ursachen (causa consummativa) des Polytheismus und Götzendienstes sind endlich die Dämonen.[7] Ihr Wirken ist mit der Verbreitung und Macht des Polytheismus aufs engste verknüpft. In letzter Linie ist der Götzendienst Teufelswerk. Die Dämonen verlocken den Men-

---

[1] Vgl. S. Th. II. II. 94. 4.

[2] Vgl. i. 1. de An. III. 4; I. 13; i. Physic. IV. 14; i. Jer. X; i. Is. XLI, XLIV; i. Mt. I. 3; S. c. G. II. 3; Dev. exp. s. Symb. apost. VII.

[3] Vgl. i. Job XXV. 1.

[4] Vgl. i. I. Cor. VIII. 1; i. Is. XL; i. Eth. VII. 2.

[5] Ueber die Ausgestaltung des heidnischen Göttersystems durch die drei Theologien vgl. i. Eth. VII. 2; i. Job XXXI. 22; i. Is. XIV; i. I. Cor. XII. 1; S. c. G. III. 120; S. Th. I. 70. 1 ad 1; I. II. 102. 4 ad 7.

[6] Vgl. De duob. praec. carit. et decem legis praec. XI; S. Th. II. II. 94. 1; 4; i. Gal. IV. 9; i. I. Cor. XII. 1; i. Ps. XXIV. 5; i. Mt. X. 2; XXXIX. 4; S. Th. I. II. 100. 7 ad 4; II. II. 10. 9 ad 1.

[7] Vgl. S. Th. II. II. 94. 1; 4; I. 86; 117. 4 ad 2; III. 25. 3 ad 2; S. c. G. III. 120; i. Is. XXXIV; i. I. Cor. VIII. 7; X. 7; Q. d. de Pot. VI. 5. a. 4; C. a. i. Mt. XII. 8; C. a. i. Lc. VIII. 7.

schen durch Scheinwunder und Blendwerke zum Glauben an die Göttlichkeit der Geschöpfe. In den Naturdingen oder in Bildern bieten sie sich den irrenden Menschen als Objekt der Verehrung an. Dadurch daß sie auf die Fragen der Leute aus den Götzenbildern heraus Antwort geben, verursachen und bekräftigen sie die Annahme, daß göttliche Kräfte in den Bildern sind. Außerdem geben sie heuchlerisch vor, die Seelen der Verstorbenen zu sein und kommen so dem Verlangen der Menschen entgegen, die von den Seelen der Verstorbenen Ausblicke in die ungewisse Zukunft erwarten und erbitten.

Die Entstehung des Götzendienstes erklärt sich endlich auch indirekt aus dem durch die Sünde verursachten Mangel an Gnade. Die Menschen bleiben sich selbst überlassen und gehen so ihre eigenen Wege[1] — weg von Gott — hin zu den Kreaturen.

Nun aber ist es Zeit, den Blick von der schlimmsten geistigen Verirrung des Heidentums zu wenden. Wir wollen aber beim Abschied nicht vergessen, daß auch aus dem Dunkel des Polytheismus Lichter aufblitzen: Der Gottesgedanke ist bei den Heiden vorhanden. Gott ist in allen Dingen. Alles ist Gottes.

§ 15. Makrokosmos und Mikrokosmos im Spiegel heidnischen Denkens.

In engem Zusammenhang mit den heidnischen Gottesvorstellungen stehen die heidnischen Auffassungen vom Ursprung und Ziel, Wesen und Sinn der Welt und des Menschen.

I. Die Welt[2] ist bestimmungsgemäß Weg oder Mittel zur Wahrheits- und Gotteserkenntnis. Aber die Geschöpfe haben ihre Aufgabe schlecht erfüllt. Statt den Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit, vor allem der ersten und wesenhaften Wahrheit zu verhelfen, haben sie vielmehr ungezählte Menschen getäuscht und von Gott weggeführt.[3] Die Schuld daran fällt den Menschen zu.[4] Sie haben nämlich die Kreaturen in unkluger und sündiger Weise benützt. Die Tatsache, daß die geschaffene Welt die Menschen auf Abwege locken konnte, spricht übrigens für ihre Herkunft von Gott. Die Welt könnte den Menschen nicht täuschen und verführen, wenn sie nicht etwas Wahres und Gutes an sich hätte. Dieses aber ist von Gott.

Das Weltbild der Heiden, wie es dem hl. Thomas aus der heidnischen Literatur bekannt wurde, ist zumeist ein Zerrbild und eine Verkennung der Welt in ihrem eigentlichsten Sein und Wesen sowie ihrer tieferen Bedeutung. In ihren Grundanschauungen über die

---

[1] i. I. Cor. XII. 1; i. Is. XXXXVIII; i. Rom. I. 7.

[2] Die allgemeine Schöpfungslehre des Aquinaten findet sich S. Th. I. 44—49, von der Erschaffung der sichtbaren Welt wird S. Th. I. 55—74 gehandelt. Hier und im 2. Buch der S. c. G. viele Bemerkungen über das Weltbild der Heiden.

[3] Vgl. i. Physic. I. 13.

[4] S. Th. I. 65. 1 ad 3.

Welt gingen die Heiden fehl. Die Beziehungen der Welt zum Schöpfer sind verkannt oder mißdeutet worden.

Ueber die Frage des Welturs prunges hat das Heidentum nie volle Klarheit gewonnen. Ja, das Schöpfungsproblem wurde sogar durchweg falsch gelöst.[1] Das zeigen die mannigfaltigen und widerspruchsvollen heidnischen Kosmogonien. Bald tragen die Welterklärungen materialistisch-monistischen, bald pantheistischen, bald dualistischen Charakter. Selten leuchtet die klare Erkenntnis auf, daß der ewige Gott die Welt in Freiheit und Güte erschaffen. Die meisten heidnischen Denker fanden den Erklärungsgrund der Welt in der Welt selbst, nicht in Gott.[2] Nur wenige nahmen ein transzendentes Prinzip als Weltgrund an.[3]

Mit der Annahme, daß Welt und Materie ursachlos seien, verband sich durchweg die Vorstellung von der Ewigkeit der Welt,[4] sogar dort, wo man die alten Ansichten von der Entstehung der Welt überwand.[5] Selbst einem so scharfen Geist wie Aristoteles dünkte die Welt ohne Anfang und Ende zu sein.[6] Die heidnischen Weltwerdungsgedanken tragen vielfach dualistisches Gepräge.[7] Es wirken bei der Weltentstehung nach Auffassung vieler Heiden ein böses und gutes Prinzip zusammen.[8] Zahlreich sind in der Heidenwelt auch die Vertreter der monistisch-pantheistischen Welterklärung. Die Welt wird hier entgegen dem metaphysischen Dualismus, den das Christentum lehrt, entweder als eine Emanation aus dem göttlichen Wesen, oder Gott als Seele der Welt oder die Welt endlich überhaupt als Gott betrachtet.[9]

Thomas faßt die Irrtümer der heidnischen Philosophen über die Entstehung und Entwicklung der Welt kurz in folgender Weise

---

[1] Von den verschiedenen Auffassungen der Heiden über die Entstehung der Welt berichtet der Aquinate an vielen Stellen, z. B. De art. fidei et eccl. sacr. I; De subst. separ. I; S. c. G. II. 15 f.; 39; S. Th. I. 47. 1; 46. 2 ad 1; II. Sent. d. 1. q. 1. a. 1, namentlich in der Schöpfungslehre.

[2] Thomas bezeichnet dies als einen „unerträglichen Irrtum". S. Th. I. 46. 2 ad 1.

[3] Daß alle Dinge von Gott geschaffen sind, wird S. c. G. II. 15 gezeigt.

[4] So Anaxagoras. Expos. I. decret. I. 2. Ueber das Problem der Ewigkeit der Welt vgl. S. c. G. II. 31—38; S. Th. I. 46. 1 f.

[5] Vgl. S. c. G. II. 34; s. S. Th. I. 46. 2.

[6] Vgl. Exp. I. decret. I. 2. „In der Kosmologie steht Aristoteles, der den Schöpfungsbegriff wahrscheinlich und den physicotheologischen Gottesbeweis sicher nicht kannte, der über das Verhältnis von Gott und Welt irrige Vorstellungen hatte, weit hinter der christlichen Philosophie zurück, welche im erlösenden Lichte der Offenbarung an diese Fragen ging." M. Grabmann, Die Erlösung der Philosophie durch Christus. Jahrb. f. Philos. und spekul. Theol. 13 (1899) 190. Vgl. F. M. Sladeszek, Die Auffassung des hl. Thomas v. A. in seiner Summa Theol. v. d. Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt. Philos. Jahrb. d. Görresges. 35 (1922) 38—56.

[7] Vgl. S. c. G. II. 38.

[8] Vgl. S. c. G. II. 41.

[9] Vgl. II. Sent. d. 1. q. 1. a. 2.

zusammen: „Quidam posuerunt mundum aeternum, quidam materiam mundi aeternam, ex qua aliquo tempore mundus coepit generari, vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore, aut lite; ab omnibus enim his ponitur aliquid praeter Deum aeternum quod fidei catholicae repugnat.“ [1]

Einzelne Denker erhoben sich schließlich zu einem reineren Gottesbegriff und erkannten Gott als Schöpfer und Bildner der Welt an. [2] Sie irrten aber zumeist in ihren Auffassungen über das Verhältnis Gottes zur Welt. Die Frage nach dem Wie und Warum der Weltschöpfung fand unterschiedliche Beantwortung. Nirgendwo finden wir den Gedanken einer ganz freien Schöpfung. [3] Nach Auffassung der meisten Heiden mußte Gott die Welt notwendig schaffen. Kaum je begegnen wir dem Gedanken der Weltschöpfung aus Nichts. [4] Viele lassen die Welt nicht unmittelbar durch Gott, sondern durch ein Mittelwesen geschaffen sein. [5]

Die gleiche Verworrenheit und Unsicherheit begegnet uns bei der Deutung der Verschiedenheit unter den Geschöpfen. Die einen führen die Mannigfaltigkeit in der geschöpflichen Welt auf das Spiel der Materie oder den Zufall, andere auf einen denkenden Geist zurück. [6] Weit entfernt von der Klarheit christlicher Anschauungen sind die heidnischen Ansichten über die Geschicke und Erhaltung der Welt. Nach einzelnen entsteht und vergeht sie in fortwährendem Wechsel und Kreislauf. Katastrophe folgt auf Katastrophe. [7]

Die Stoa glaubt an eine Auflösung der Welt in einem künftigen gewaltigen Brande. In großen Perioden soll sich die Weltwerdung aus dem Feuer und die Weltauflösung in das Feuer immer wiederholen.

Die Abhängigkeit der Welt von Gott ist selten erfaßt worden. Durchweg wird die Welt als selbständig neben Gott gedacht. Die einen leugnen die Allherrschaft Gottes über die Welt infolge ihrer Leugnung der Allmacht Gottes. Nach anderen ist Gott viel zu erhaben, als daß er sich um das Weltganze und die einzelnen Kreaturen sorgen könnte. Gott thront nach dieser Ansicht in hochmütiger Abgeschlossenheit über allem Vergänglichen. Einzelne wie Sokrates und Plato glauben an eine göttliche Vorsehung.

---

[1] S. c. G. II. 38.

[2] So Aristoteles. Exp. I. decret. 2.

[3] Daß Gott in seinem geschöpflichen Wirken frei ist, tut Thomas S. c. G. II. 23 dar.

[4] Vgl. De art. fid. et eccl. sacr. I; S. c. G. II. 16; Exp. I. decret. 2.

[5] Vgl. S. c. G. II. 21; i. Col. I. 4; S. Th. I. 65. 3. (wo Thomas den Satz beweist: „Impossibile est ... aliquid creari nisi a solo Deo“; vgl. S. c. G. II. 20 f.).

[6] Vgl. S. Th. I. 47. 1.

[7] So Empedocles.

In der Regel aber wird die Lehre von der göttlichen Vorsehung abgelehnt[1] oder doch die Vorsehung in törichter Weise beschränkt.[2] Das ganze Naturgeschehen ist von strenger Notwendigkeit beherrscht.[3] Kennzeichnend für die Heidenwelt ist ein harter Fatalismus und ein düsterer Pessimismus. Wenn auch vielen die Welt als ein wohlgeordneter Kosmos erscheint, so leugnen doch auch manche die Ordnung in der Schöpfung. Ein Lichtblick eröffnet sich in all dieser Unwissenheit und diesen Irrtümern: Wir finden fast überall das Ahnen einer schöneren überirdischen und übersinnlichen Welt.

Sinn und Ziel der Welt wird von den Heiden vielfach ganz mißverstanden. Viele sehen den Kosmos ehrfürchtig für ein göttliches Wesen an.[4] Sie übertreiben also die Bedeutung der Welt. Das Interesse der Naturphilosophen gilt nur den äußeren Dingen. Ihnen ist die Welt alles. Für die Erforschung des eigenen Ichs, der Seele und ihrer Tätigkeit, sowie für die Erforschung der jenseitigen Welt fehlt ihnen das Interesse. Andere Heiden neigen zum entgegengesetzten Extrem, zur Unterschätzung der Welt und ihres Wertes.[5] Die Spiritualisten unter den Heiden halten die Welt für böse. Stolze Philosophen verachten die Welt und ihre Güter.[6] Dem heidnischen Volke hingegen bedeuten die sichtbaren Kreaturen und die diesseitige Erde mit ihren Freuden das Höchste. Von den Geschöpfen erwarten sie alles Heil und Glück. Ihnen erweisen sie die Gott schuldige Ehre.[7]

Dieser kurze Ueberblick mag zur Charakterisierung der heidnischen Anschauungen und Wertungen der Welt genügen. Wieder bewahrheitet sich das abfällige Urteil des hl. Lehrers über die heidnische Wahrheitserkenntnis. Der wahre Schöpfungsbegriff und das richtige Weltbild ist erst durch die Offenbarung des Christentums herausgearbeitet und klar gestellt worden. Wie lichtvoll, befriedigend und überzeugend ist das christliche Weltbild und die katholische Weltanschauung gegenüber den heidnischen Auffassungen über Ursprung, Sinn und Ziel der Welt und Kreaturen!

II. Das Heidentum hat sich auch zu keiner befriedigenden und richtigen Auffassung vom Mikrokosmos, seinem Wesen, Ur-

---

[1] Vgl. S. Th. I. 22. 2 ad 3; S. Th. I. 103. 1.
[2] Vgl. S. Th. I. 103. 5.
[3] Q. d. de Pot. VI. 1 ad 1. Plato wird von Thomas getadelt, weil er die unmittelbare Regierung aller Dinge durch Gott leugnet. S. Th. I. 103. 6 ad 1.
[4] De subst. separat. I.
[5] Z. B. Plato. Plato hielt sonst die Welt als Nachbildung göttlicher Ideen für die denkbar beste. Q. d. de Pot. I. 5; III. 16.
[6] Vgl. S. Th. II. II. 125. 4 ad 3.
[7] i. Rom. I. 7.

sprung und Ziel durchgerungen.[1] Die alte Frage nach dem Woher des Menschen fand selten eine glückliche Beantwortung. Nach den einen hat sich die Seele aus dem Stoff entwickelt und besteht aus den gleichen Elementen wie die Welt.[2] Für andere wie Plato ist das Reich der Geister die Heimat der Seele. Letztere ist ewig und präexistierte vor dem Leibe.[3] Sie wandert von Körper zu Körper. Die Pythagoräer, welche meinen, daß die Seele in jeden Körper einziehen könne, glauben an eine Metempsychose oder Seelenwanderung. Plato und Pythagoras behaupteten, sich an Geschehnisse erinnern zu können, welche die Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe erlebt habe.[4] Endlich wurde auch die Meinung vertreten, daß die Seele durch Engel erschaffen würde.[5] Wie einleuchtend und zugleich erhebend erscheint dagegen die christliche Lehre, daß der Mensch Gott sein Dasein verdankt und sich Kind Gottes nennen darf, ja seine Seele sogar Gottes unmittelbares Werk ist.

Das Wesen des Menschen wird auf die verschiedenste und entgegengesetzteste Weise von den Heiden bestimmt. Im Gegensatz zur christlichen Auffassung, der gemäß der Mensch aus Leib und Seele besteht (psychologischer Dualismus), dünkt der Mensch vielen Heiden ein rein materielles Wesen zu sein.[6] Während die wahre Weisheit dem Menschen eine Stellung zuerkennt, die über alle anderen leblosen Kreaturen hinausragt, ist er nach Ansicht vieler Heiden nicht wesentlich über die stoffliche Natur erhaben. Auch die seelischen Tätigkeiten werden vielfach nur als Auswirkungen der sichtbaren Natur hingestellt.[7] Die Seele ist nach dieser naturalistischen Auffassung entweder eins mit dem Leibe oder ein Körper im Körper.[8] Andere haben die Verschiedenheit der Seele vom Leibe richtig erfaßt, hingegen das Verhältnis beider Wesensbestandteile zu einander falsch aufgefaßt. Nach christlicher Lehre sind Leib und Seele für einander erschaffen. Sie stehen mit einander in der engsten Beziehung und bilden eine Wesenseinheit. Die Seele ist die Form des

---

[1] Zum Ausdruck Mikrokosmos vgl. S. Th. I. 91. 1; 96. 2; I. II. 17. 8 ad 2; Quodl. IV. 3 ad 1; i. Rom. VIII. 4. Viele Bemerkungen über die heidnischen Auffassungen vom Ursprung, Wesen u. Ziel des Menschen finden sich in den Artikeln der S. Th., die über den Menschen handeln: I. 75—102, 117—119.

[2] Vgl. II. Sent. d. 19. q. 1. a. 1; Q. d. de an. q. un. a. 2.

[3] Vgl. S. c. G. II. 83, 73; II. Sent. d. 17. q. 2. a. 2; Q. d. de an. q. un. a. 2 ad 14.

[4] Vgl. S. c. G. II. 73.

[5] Vgl. II. Sent. d. 18. q. 2. a. 2. o. 2; S. Th. I. 90. 3.

[6] Vgl. S. Th. I. 75. 1.

[7] Vgl. S. Th. I. 75. 3.

[8] So die alten Philosophen; vgl. S. Th. I. 75. 1; S. c. G. II. 65; II. Sent. d. 19. q. 1. a. 1; Q. d. de an. q. un. a. 2. Die Jonier hielten die Seele für stofflich. Nach den Atomisten besteht sie aus Atomen, die zwar feiner als die Atome des Leibes, aber eben doch materiell sind. Epikur hielt die Seele für einen feurigen Stoff.

Leibes. Uns, die wir durch den Glauben klarer sehen, ruht die Seele im Körper nicht bloß wie in einem Gefäße. Unsere Auffassung ist Gottes würdiger als etwa diejenige Platos, der extrem spiritualistisch über das Verhältnis von Leib und Seele dachte.[1] Aristoteles hat eine bessere Erklärung für das Verhältnis von Leib und Seele gefunden. Denn es faßt die Seele als Prinzip des Lebens und Form des Leibes auf.

Was endlich die Bewertung des Menschen, seines Daseins, Erdenlebens und Wesens angeht, so begegnen wir optimistischen und pessimistischen Auffassungen. Bald gilt der Körper als etwas Niedriges und Böses, sowie als Ursache allen Uebels. Um glücklich zu sein, so meinen einzelne, müsse die Seele dem irdischen Körper entfliehen.[2] Nicht Auferstehung des Leibes, sondern ewige Trennung der Seele vom Leibe müsse die Sehnsucht des Menschen sein.[3] Dann erst könne sie der Schauung der Ideen teilhaftig werden.[4] Andere feiern den Menschen oder wenigstens dessen Seele als göttlich, als Teil des alleinen Gottes.[5] Der christliche Glaube hält hier die richtige Mitte. Für ihn ist der Mensch klein und doch erhaben. Im Innern liegt seine Würde.

Das irdische Dasein mit allen seinen Geschicken wird von manchen Heiden optimistisch, von den meisten aber durchaus pessimistisch gewertet. Trotz des Pessimismus macht sich doch überall ausgesprochene Diesseitsstimmung breit. Das Problem des Leidens findet keine befriedigende Lösung. Seinen Sinn und Wert weiß man nicht zu entdecken. Wenig befriedigend ist die Auffassung der Heiden vom Verhältnis des Menschen zu Gott. Selbst der größte Geist des heidnischen Altertums weiß nichts von einem Vater-Gott, nichts von jenem inneren Lebenszusammenhang und Liebesverhältnis, dessen Kenntnis und Bewußtsein das Leben des Christen verklärt. Eine Auferstehung des Leibes nehmen nur wenige an.

---

[1] Nach Plato ist die Seele der Mensch, der Leib nur ein unwesentliches Akzidenz, ein Instrument der Seele. S. Th. I. 75. 4. Die geistige Seele ist nicht die Form der Materie, sondern nur der Beweger des bewegten Stofflichen. S. Th. I. 76. 7. Sie wohnt im Körper wie ein Schiffer auf dem Schiff. S. c. G. II. 57. Newman sagt über die heidnischen Auffassungen vom Verhältnis des Körpers zur Seele: „... the heathen, who knew thee (sc. God) not, thought the body to be of a miserable and contemptible nature — they thought it the seat, the cause the excuse of all moral evil. When their thoughts soared highest, and they thought of a future life, they considered that the destruction of that higher existence. That the body was real a part of themselves, and that its restauration could be a privilege was beyond their utmost imagination." (Meditations on Christian Doctrine. in: Meditations and Devotions, London 1907, 478 s.)

[2] Vgl. II. Sent. d. 2. q. 1. a. 3. sol. 1 ad 1.

[3] Vgl. Apg. XVII. 32.

[4] So Plato.

[5] Gegen diese Anschauung wendet sich Thomas S. c. G. II. 85; S. Th. I. 90. 1.

Zeno, Epikur und andere lassen sogar die Seele mit dem Körper untergehen.[1] Pythagoras, Empedokles, Plato und andere halten dafür, daß die Seele sich auf einer ständigen Wanderung befindet, ohne je zur Ruhe zu gelangen. Aristoteles hält nach Ansicht einzelner die Seele für unsterblich. Wie viele andere Denker der Vorzeit verzichtet er aber auf eine Beantwortung der Frage über das Schicksal des Menschen nach dem Tode. Er wagt keine Antwort zu geben.

§ 16. Das Ziel des Menschen nach heidnischer Auffassung.

Die Gottesidee der Heiden ist verzerrt. Infolgedessen kann ihre Unklarheit über das letzte Endziel, die jenseitige Bestimmung und die diesseitige Lebensaufgabe nicht verwundern. Nur dunkel schwebt allen das letzte Ziel vor Augen. Alle sehen es in der Vollkommenheit. Das heidnische Volk und die heidnische Wissenschaft ist sich einig in der Meinung, daß die Glückseligkeit das höchste Ziel und Gut sei. Alle stimmen auch in der Ansicht überein, daß das vollkommene Glück in einem vollkommenen Leben und Wirken bestehe. Nach der gemeinsamen Lehre aller Philosophen sind die Güter der Seele die vorzüglichsten.[2] Sobald es sich aber darum handelt, zu bestimmen, worin denn näherhin die Vollkommenheit oder das höchste Glück besteht, gehen die Meinungen auseinander.[3] „Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei."[4]

Nach christlicher Anschauung ist Gott als höchstes Gut, als Inbegriff aller Vollendung und Güte sowie als Quelle aller Seligkeit das letzte Ziel des Menschen. Zu dieser Höhe christlicher Auffassung hat sich kaum ein heidnischer Denker emporgeschwungen. Am klarsten sahen noch Plato und Pythagoras, wenn sie die Gottähnlichkeit als letztes Ziel ausgaben. Aristoteles erblickte die Vollendung des Menschen in der θεωρητική, in der wissenschaftlichen Erkenntnis und Beschauung der göttlichen Dinge.[5]

Aber solcher lichtvollen Ausblicke erfreuten sich nur wenige. Das Volk hatte an ihnen keinen Anteil. Seine irrigen Gottesvorstellungen verhinderten die Erkenntnis des wahren Zieles. Auch die Philosophen trugen zumeist irrige Ansichten vor. Es ist das gar wohl begreiflich. Volle Klarheit wäre nur auf Grund langer, müh-

[1] Vgl. S. c. G. II. 79; 84; Dev. expos. s. Symb. app. XV; II. Sent. d. 19. q. 1. a. 1. Den Nachweis der Unsterblichkeit der Seele führt der Aquinate S. c. G. II. 79—81; S. Th. I. 75. 6; 76. 1 ad 5.
[2] i. Ethic. I. 12.
[3] Vgl. i. Tit. III. 2; i. Ethic. I. 4; S. Th. I. II. 1. 7.
[4] S. Th. I. II. 58. 6.
[5] S. c. G. III. 44.

samer und schwieriger Voruntersuchungen zu gewinnen gewesen. Daran aber ließ man es oft fehlen. Die meisten Heiden waren auch gar nicht dazu fähig. Wenn der schwache Intellekt nur auf seine Kraft angewiesen ist, neigt er leicht zum Irrtum. Das hat sich denn auch bei den heidnischen Philosophen bewahrheitet. Sie wollten durch vernünftige Untersuchungen den Endzweck des menschlichen Lebens bestimmen, fanden aber nicht den richtigen Weg und verfielen daher in zahlreiche und schmähliche Irrtümer. Kaum zwei oder drei von ihnen stimmten in ihren Ansichten überein.[1] Die Zielsbestimmungen, wie sie durch die griechischen Weisen gegeben wurden, kann man im großen ganzen kennzeichnen durch das Wort „Eudämonismus". Wir haben hier eine Verkennung des höchsten Lebenszweckes. Es mangelt den Heiden die Erkenntnis und das Bewußtsein, daß sie im Diesseits eine große Aufgabe erfüllen müssen. Sie sehen den ganzen Lebenssinn in der Befriedigung der Begierden oder der Hingabe an die Triebe, im Erstreben aller Lebensgenüsse oder in der Glückseligkeit. Sie begreifen nicht, daß sie in erster Linie zum Dienste Gottes berufen sind. Selbst in den theologischen Auffassungen des Plato und Aristoteles vermischen sich dem Wahren viele Irrtümer und Mängel. Plato hielt wohl das bonum separatum bezw. dessen Betrachtung durch die Seele für das Endziel; aber dieses Gut ist ihm nur die idea communis omnium bonorum. Nach Thomas erblickt auch Aristoteles das höchste Ziel im bonum separatum.[2] Allein während die christliche Theologie den Endzweck des Menschen primär in der Güte und Ehre Gottes, in der Gottähnlichkeit und nur sekundär in der Glückseligkeit des Menschen sieht, denkt Aristoteles in erster Linie an die Vervollkommnung des Menschen. Bei ihm steht der einzelne Mensch selbst im Mittelpunkt. Primäres, letztes Ziel des Menschen ist die Vollkommenheit und das Glück, das in der sophia besteht, deren Objekt die Wissenschaft ist. Höher als das Glück des einzelnen wird nur noch die Wohlfahrt des Staates und der Gemeinschaft gewertet. Der Gedanke, daß wir Gott als unserem Vorbild ähnlich werden sollen, ist dem Stagiriten fremd.

Es steht also bei den Heiden das eigene Glück, die persönliche Vollendung im Vordergrund des Interesses. Gott als letztes Ziel tritt durchweg ganz zurück. Höchstens wird er als Mittel zur Erreichung und Sicherung der Glückseligkeit betrachtet. Infolge der egozentrischen Denkweise und Willensrichtung geht auch der Maßstab verloren für eine richtige Bestimmung desjenigen Gutes, in dessen Besitz das wahre und höchste Glück besteht. Die Heiden

[1] Expos. s. l. Boeth. de Trin. III. 1 ad 3.
[2] Vgl. i. Ethic. I. 4.

erwarten die Glückseligkeit meist von einem äußeren, irdischen Gut, von Reichtum oder Vergnügen, von Ehre oder Weisheit usw.[1] Die Materialisten vermeinen, die Glückseligkeit bestehe im sinnlichen Wohlbefinden, Epikur hält das Vergnügen, den sinnlichen Genuß und die Freiheit von Leiden für das Erstrebenswerteste. Um des Vergnügens willen übt er die Tugend.[2] Aristoteles lehrt ganz richtig, daß die Glückseligkeit in der vollendeten Lebensentfaltung, näherhin in der Beschäftigung der höchsten seelischen Potenz mit dem höchsten Denkobjekt liegt.[3] Aber auch hier steht er weit ab von der christlichen Auffassung.[4] Die Stoiker betrachten die Tugend als das höchste Gut. Allein sie ist doch auch nur etwas Endliches.

Weit entfernt ist endlich das Heidentum von der Einsicht, daß wir Menschen das wahre Glück von der Ewigkeit erwarten müssen. Die Heiden wissen wenig oder nichts von einer schönen Ewigkeit, von einem himmlischen Reich jenseits dieser Welt, das aller guten Menschen wartet. Vom Jenseits haben sie meist unfreundliche und düstere Vorstellungen. Die Gelehrten unter den Heiden lehnen allerdings die Volksmeinungen über den Himmel und die Unterwelt ab, bleiben aber doch auch meist im Irdischen oder in der diesseitigen Wirklichkeit stecken. Aristoteles sucht das höchste Glück in diesem Leben. Jedenfalls macht er sich das jenseitige Dasein nicht zum Objekt der Untersuchung.

Die verschiedenen Versuche, zur Erkenntnis und Bestimmung des letzten Zieles zu gelangen, sind also meist in die Irre gegangen. Es herrscht eine verwirrende Unsicherheit in dieser Grundfrage des Lebens. Thomas bemerkt ganz richtig: „Satis apparet, quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia, a quibus angustiis liberabimur, si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente."[5]

§ 17. Die sittlichen Anschauungen der Heiden.

I. „Man kann die Untersuchung, ob es allgemeine sittliche und religiöse Begriffe und Grundsätze gebe, die ein Gemeingut aller Völker sind, auf spekulativem oder aprioristischem Wege an der Hand allgemeiner philosophischer Betrachtungen anstellen.... Aber mit aprioristischen Erwägungen würden wir uns auf einen Standpunkt stellen, den heute sehr viele Philosophen, Naturforscher und Ethnologen nicht als richtig anerkennen wollen. Wir stellen uns deshalb auf den Boden, der allen gemeinsam ist, nämlich

[1] Vgl. i. Ethic. I. 4.
[2] S. c. G. III. 27; i. Ethic. I. 5.
[3] S. c. G. III. 25; 44; i. Ethic. I. 10.
[4] Vgl. i. Ethic. I. 2.
[5] S. c. G. III. 48, wo Thomas gegenüber den Heiden nachweist, daß die höchste Glückseligkeit nicht im Erdenleben, sondern nur im Jenseits statthat.

auf den der Tatsachen."[1] Thomas hat den ersteren Weg eingeschlagen. Eine genauere Durchsicht der thomistischen Schriften ergibt jedoch, daß er auch eine Fülle empirischen Materials verarbeitet hat. Seine Quellen lieferten ihm eine vielfache Bestätigung seiner Ansichten. Letztere erhalten dadurch eine feste Stütze und einen doppelten Wert.

Manch lichtes Sternlein hebt sich am dunklen Firmament des Heidentums ab. Das heidnische Volk ist keineswegs aller edeln sittlichen Anschauungen bar. Unter den heidnischen Weisen entdeckt Thomas mehr als eine Gestalt mit hohen sittlichen Ideen und Lehren. Er hat letztere vollauf anerkannt und in seinem System der Sittenlehre verwertet. Aristoteles[2] und Plato, Seneca und Cicero u. a. haben Bausteine zu seiner Ethik geliefert. Thomas fand bei ihnen Lehren, die den sittlichen Auffassungen der Christen öfters ähnlich oder gleich waren. Erinnern wir uns etwa der Ausführungen Platos über den Gerechten und der des Aristoteles über den vollkommenen Menschen. Die vier Kardinal- oder Grundtugenden, die in der alten Philosophie eine so große Rolle spielten, wurden der Aufnahme in den Bau der christlichen Sittenlehre für würdig befunden.

Allgemein ist den Heiden der Glaube an eine sittliche Weltordnung. Sie wissen den Unterschied von „gut" und „bös". Der höchste Grad menschlichen Adels, der darin besteht, sich selber Gesetzgeber und Führer zur Erkenntnis des Guten zu sein, eignet auch ihnen.[3] Einzelne heidnische Gelehrten wie die Sophisten wollen freilich die Grenzen zwischen „gut" und „bös" verwischen. Die Meinungen darüber, was denn eigentlich Maßstab und Norm für die Untersuchung von „gut" und „bös" sei, sind geteilt. Oft ist diese Unterscheidung eine recht oberflächliche und äußerliche. Nie aber fehlen die Begriffe „gut" und „bös" als solche. Die Heiden kannten auch das Naturgesetz[4] und unterschieden es gar wohl vom positiven Gesetz.[5] Sie alle haben das Bewußtsein von der Existenz einer unbedingten, überirdischen, außermenschlichen Norm. Das Gewissen tut ihnen immer wieder das Unrecht

---

[1] V. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Eine ethnogr. Untersuchung. I. Freib. i. B. 1914, 18. Das in diesem dreibändigen Werk vorgelegte empirische Material bestätigt durchaus die Ansichten des hl. Thomas über die sittlichen Anschauungen der Heiden. Vgl. auch W. Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins. Köln 1895. L. Giammusso, L'unità della coscienza morale. Greg. 6 (1925) 266—282.

[2] Ueber die Benutzung und Vertiefung der aristotelischen Ethik durch Thomas vgl. neuerdings A. Mansion, L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste. Xenia Thom. I. 429—449. W. Redepenning, Ueber den Einfluß der arist. Ethik auf die Moral des hl. Thomas v. A. Goslar 1875.

[3] i. Rom. II. 3.

[4] i. Rom. VII. 1.

[5] S. Th. I. II. 91. 3.

ihrer schlechten Handlungen kund, tadelt ihre Sünde und lobt ihre guten Taten.[1] Die Erkenntnis hat bei ihnen weniger an Klarheit und Sicherheit des Urteils als der Wille an Kraft zur Ausführung des erkannten Gutes verloren.[2] Manch einzelne Beispiele von Erkenntnissen sittlicher Pflichten und Verbote weiß Thomas anzuführen.[3]

II. Aber die wenigen Lichter vermögen kaum den Todesschatten zu erhellen, der über dem Reichtum lagert. Wenn auch manch wahre Erkenntnisse auf sittlichem Gebiet unter den Heiden zu treffen sind, so ist im großen und ganzen doch eine starke Verwirrung der sittlichen Begriffe für das Heidentum charakteristisch. Thomas sagt, daß die Bösen das ewige Gesetz nur unvollkommen erkennen.[4] Das zeigt sich bei den Heiden. Zur Zeit des Naturgesetzes verfielen die allein auf ihre natürlichen Kräfte angewiesenen Menschen in viele Irrtümer und darum in schändliche Sünden.[5] Das Naturgesetz wurde so sehr verdunkelt, daß es nicht mehr zu genügen schien, um die Menschheit zu lenken. Es war in manchen Menschen so verdorben, daß sie für gut hielten, was natürlicherweise schlecht ist.[6] Vor dem Gesetze war die Sünde gleichsam gestorben. Der Begriff von Sünde war äußerlich und oberflächlich. Die einen verwechselten sie mit Häßlichkeit oder physischer Unreinheit. Sokrates hielt sie für ein Nichtwissen.[7] Der Gedanke, daß Gott durch die Sünde beleidigt werde, trat zurück oder blieb verborgen. Sündhaft schien alles Unedle und Unvernünftige.[8] Auf Gott wurde dabei nicht geachtet. Die Götter dünkten den Heiden vielfach sittlich verdorben. Wie sollte ihnen da auch die Erkenntnis werden, daß und wie man den Göttern ähnlich werden müßte? Die Heiden meinten, Gott kümmere sich gar nicht um die Welt. Was Wunder, wenn das Naturgesetz, welches die Liebe Gottes vorschreibt, bei ihnen verblaßte? Gewisse Dinge hielten die Menschen überhaupt nicht mehr für sündhaft.[9] Die obersten sittlichen Begriffe und Urteile blieben, aber in den konkreten Schlußfolgerungen und Anwendungen irrten die Menschen. Die Erklärung dafür liegt darin, daß die Schlußfolgerungen aus den obersten Prinzipien nicht ohne weiteres und mühelos zu gewinnen sind. Abirrungen sind leicht. Der tiefste Grund aber lag bei den Heiden in der Sünde und

---

[1] i. Rom. II. 3.
[2] i. Rom. VII. 2.
[3] Vgl. S. Th. I. II. 103. 4 ad 3; II. II. 107. 2 o. 3; ad 3; i. I. Tim. V. 2; i. I. Cor. V. 1; S. c. G. III. 124.
[4] S. Th. I. II. 93. 6.
[5] i. Rom. III. 3.
[6] Vgl. III. Sent. d. 1. q. 1. a. 4; S. Th. I. II. 94. 5 ad 1.
[7] Vgl. II. Sent. d. 24. q. 3. a. 3; d. 30. q. 1. a. 2 ad 5.
[8] i. Rom. VII. 2.
[9] Vgl. i. Rom. VII. 2.

Leidenschaft.[1] Den heidnischen Weisen, die Thomas kannte, mangelte es an klaren sittlichen Begriffen und vor allem an einem befriedigenden ethischen System. Das Fehlen einer richtigen Gottesauffassung ließ es nicht zu einem solchen kommen. Das gilt auch von Aristoteles. „Das Fundament der Sittlichkeit ist der Endzweck. Soll dieses Fundament die rechte Tiefe und Festigkeit haben, so müssen in dem sittlichen Endziele die verschiedenen Gegensätze und Schwankungen, welche die Geschichte der Moral aufweist, zwischen Weltzweck und Lebenszweck, Sittlichkeit und Seligkeit, Gemeinwohl und individueller Wohlfahrt befriedet und aufgehoben erscheinen. Zu einer solchen abschließenden Auffassung des Sittlichkeitszieles ist der philosophische Lehrmeister des hl. Thomas, Aristoteles, nicht vorgedrungen. Zwar weiß er die aus einer genauen Beobachtung des wirklichen Lebens geschöpften Einzelerkenntnisse und Gesetze scharfsinnig bis zu einer gewissen Höhe zu verfolgen und praktisch nutzbringend zu verwerten; aber er bringt sie nicht in den lichtvollen Zusammenhang eines großen, Welt und Leben einheitlich beherrschenden Gedankens, so daß ganz entgegengesetzte Schulen, wie die der Epikuräer und Stoiker, sich auf Aristoteles berufen konnten. Es fehlt eben seinen emporstrebenden und invergierenden Gedankenreihen der Schlußstein, der sie zum Gewölbe verbindet.“[2]

Die Folge dieser Unklarheit in den Grundanschauungen der Heiden war die Unsicherheit in den konkreten Urteilen. Als der Sünde unterworfen, erkannten die Heiden nur im allgemeinen, daß die Sünde nicht zu tun sei.[3] Gottesliebe im schönsten Sinn hat auch Aristoteles nicht gekannt. Von den Pflichten gegen sich selbst herrscht oft eine ganz falsche Auffassung. So hielten Stoiker und Epikuräer den Selbstmord für erlaubt. Die Pflichten gegen den Mitmenschen wurden vielfach verkannt. Plato wollte die Armen nicht bemitleidet sehen, weil das einer Verlängerung fremden Elendes gleichkäme. Eine Gleichberechtigung aller Menschen war nicht vorhanden. Sklaverei wurde als berechtigt angesehen. Aristoteles hielt sie für eine naturgesetzliche Einrichtung. Die Sklaven haben nach seiner Auffassung keinen freien Willen und sind unfähig für die Seligkeit. Die Frau galt dem Heiden als Dienerin und Sklavin. Aristoteles hielt sie sogar für ein unvollkommenes Wesen oder für einen „Halbmenschen“. Der sonst so edle Plato trat für die Weibergemeinschaft ein.[4] Er predigte auch wie Sokrates den Kommunismus.[5] Polygamie hielten die Heiden für erlaubt.[6] Einfache Fornicatio erachteten sie überhaupt nicht als Sünde.[7] Von Aristoteles wurde

[1] Vgl. S. Th. I. II. 98. 6.

[2] J. Mausbach, Die organ. Einheit d. Natürlichen u. Uebernatürlichen i. d. Sittenlehre d. hl. Th. v. A. (Jahresber. der Görres-Ges. 1899), S. 33 f.

[3] i. Rom. VII. 2: „... subjectus peccato, qui quidem in universali intelligit non esse operandum peccatum: tamen victus suggestione daemonis vel passione vel inclinatione perversi habitus, operatur illud.“

[4] S. c. G. III. 122; i. Pol. II. 1.

[5] i. Pol. II. 1.

[6] S. c. G. III. 124.

[7] i. I. Cor. V. 1; S. Th. II. II. 154. 2 ad 1; Q. d. de malo XV. 2 ad 3.

für gewisse Fälle Geburtenbeschränkung und Abtreibung befürwortet. Plato hielt die Tötung krüppelhafter Kinder für notwendig. Auch Seneca war für die Beseitigung schwächlicher, mißgestalteter Kinder. Mitleid kam ihm wie ein Laster vor. Manchen Heiden war das Bewußtsein von der Sündhaftigkeit des Raubes und der widernatürlichen Sünden verloren gegangen. [1]

3. Kapitel.

Die Notwendigkeit außerordentlicher göttlicher Hilfe für die Erkenntnis natürlicher Wahrheiten.

§ 18. Wert und Bedeutung der Erfassung natürlicher Wahrheiten.

Wir haben festgestellt, wie weit die Heiden die Wahrheit erkennen können. Die Möglichkeiten sind nicht allzu groß. Aber nicht einmal diese sind verwirklicht worden. „So sehr ... die vernünftige Natur aus ihrem tiefsten Grunde zu Gott emporschreit, wir finden doch, daß die große Masse außerhalb des Kreises der Offenbarung, wenn es sich um die Entwickelung des von Gott in die Seele gelegten Keimes handelt, in entsetzlicher Weise das kostbare Talent vergraben, ja verdorben hat." [2]

Diese Tatsache erscheint umso tragischer, als gerade die Erkenntnis der Wahrheit von höchstem Wert für die Menschen ist. Die Bedeutung der Wahrheitserkenntnis läßt uns erst so recht die Armut des Heidentums, die Notwendigkeit außerordentlicher Hilfe und das Bedürfnis nach einer Offenbarung der natürlichen Wahrheiten verstehen.

Die Bedeutung der natürlichen Wahrheitserkenntnis wurde von den Stoikern und ihren Gesinnungsverwandten verneint oder verkleinert. Derlei Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit bekundet aber eine Verkennung und Verleugnung der regsten Bedürfnisse des Menschengeistes.

I. Von der Bedeutung und dem Wert der Wahrheit war St. Thomas innerlich durchdrungen. [3] Er trug die höchste Begeisterung für die Wahrheit im Herzen. Sein Leben ist ein Hymnus auf den Wert und die Würde des Erkennens. Was Wunder, wenn er gleich manchen Denkern des Heidentums und der Kirche so schöne Worte für die Wahrheit fand. [4] Seine Ausführungen über die Bedeutung der natürlichen Wahrheitserkenntnis, welche die rechte Mitte zwischen der Ueberschätzung und Nichtachtung des natürlichen

---

[1] S. Th. I. 94. 6.

[2] J. Jeiler, Der Ursprung u. d. Entwicklung d. Gotteserkenntnis i. Menschen. Katholik 57 (1877) 1. Hälfte. 146.

[3] Vgl. die schöne Stelle i. Ethic. I. 6.

[4] Vgl. S. Th. I. 107. 2: „Non pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat."

Wissens darstellen, sind für den Missionar wegweisend in der Pflege des natürlichen Erkennens, wie schließlich aller Kultur überhaupt.

Alle Wahrheit ist wertvoll und liebenswürdig.[1] Sie stammt von Gott und ist ein Abglanz seiner Wahrheit, ist sogar selbst etwas Göttliches, weil sie zuerst und vor allem in Gott erfunden wird. Die Wahrheit erweist sich als Freund des Menschen. Ihre Freundschaft müssen wir höher einschätzen als andere freundschaftliche Beziehungen. Ehrfurcht ziemt ihr.[2] Die Wahrheit ist ein Lebenselement für den Geist. Wer die Wahrheit erkennt, erfüllt einen gottgewollten Zweck. Wahrheitserkenntnis ist nicht nur Mittel zur Erreichung, sondern Bestandteil der Glückseligkeit selbst. Die Erkenntnis der Wahrheit erleuchtet und vergeistigt den Menschen. Sie trägt aus den Niederungen des Zeitlichen, Irdischen und Vergänglichen in das Reich des Ewigen, Jenseitigen und Unvergänglichen. In der Wahrheitserkenntnis besteht die Vollkommenheit der Seele,[3] weil sie nichts anderes als Beschäftigung der höchsten Potenz mit höchsten, idealen Werten, mit der Wahrheit und zuletzt mit Gott ist. „Unde haec est ultima perfectio, ad quam anima potest pervenire ..., ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius."[4] Diese Vollkommenheit ist umso größer, weil sie nicht wie materieller Besitz unsicher und verlierbar ist. Die Wahrheitserkenntnis macht uns Gott ähnlich, weil wir durch sie am Erkennen Gottes teilnehmen.

Die Wahrheit befriedigt ferner eine natürliche, allen Menschen zutiefst eigene Sehnsucht und erfüllt mit Glück, Ruhe und Seligkeit.[5] Sie ist ein Freudenborn, weil sie in sich selber hohe Gemütswerte enthält und außerdem den Weg zu den wahren Glücksgütern weist. Das Glücksstreben und seine Erfüllung setzt die Erkenntnis der wahren Güter voraus.[6] Das vollkommene Glück quillt aus der Tätigkeit des Intellektes.[7] Von der Wahrheitserkenntnis hängt unter anderem die innere seelische Harmonie mit ihrem Frieden ab.[8] Die Wahrheitserkenntnis richtet niedergedrückte Seelen auf und mildert viel Leid.[9]

Thomas weist der Wahrheitserkenntnis den Vorrang vor der äußeren Tätigkeit.[10] Er vertritt den Primat des Logos vor dem Ethos, der vita contemplativa vor der vita activa. Das Leben derer, welche die Wahrheit betrachten, ist ein Abglanz und Widerschein der vollkommenen Seligkeit im Jenseits.

Die Wahrheit bedeutet ferner eine Macht. Erkannte Wahrheiten werden zu Lebensmächten sowohl innerlich im einzelnen Menschen als auch äußerlich gegenüber der Mitwelt. Der Besitz der Wahrheit befähigt dazu, in den Mitmenschen geistiges Leben zu wecken und zu fördern. Die Geistesmenschen sind von Natur aus die Herren der übrigen.[11]

Wahrheitserkenntnis bewahrt das geistige und sittliche Leben des Menschen vor Verfall und Verkümmerung, vor Stillstand und Verarmung, während ihr Mangel umgekehrt zum Niedergang führt, wie wir das bei

---

[1] Vgl. S. Th. II. II. 15. 1 ad 3.
[2] Vgl. i. Ethic. I. 6.
[3] Vgl. Q. d. de an. I. 1; i. Metaph. Prooem.; S. Th. I. II. 31. 6.
[4] Q. d. de ver. II. 2.
[5] Vgl. i. Metaph. I. 2; i. Tim. III. 3.
[6] Vgl. S. Th. I. 75. 6.
[7] S. c. G. I. 102.
[8] Vgl. i. I. Tim. II. 2.
[9] C. a. i. Mt. XIX. 16.
[10] Vgl. S. Th. I. 82. 3; I. II. 3. 4; II. II. 182. 1.
[11] Vgl. i. Metaph. I. 1; S. c. G. III. 81.

Erörterung über die Irrtümer und Unwissenheit der Heiden feststellen mußten.[1] Die Wahrheitserkenntnis hat auch einen sittigenden Einfluß.[2] Die Erkenntnisse sind Prinzipien der Taten. Manche Wahrheiten werden zur Regel und Norm für die sittliche Lebensordnung, zur Richtschnur für die Lebensführung. Die Erkenntnis legt den Grund für die Sittlichkeit. Sittlichkeit ist Ausübung der Wahrheit, Irrtum und Nichtwissen verursachen oder veranlassen dagegen sittliche Verirrung.[3] Wir verstehen jetzt auch, warum die Wahrheitserkenntnis wichtig ist für die Erkenntnis und Heilung seelisch-sittlicher Krankheiten und Schäden.[4]

Die Erkenntnis der Wahrheit hat auch Bedeutung für das religiöse Leben. Irrige Anschauungen über die Herkunft und das Ziel, das Wesen und die Ansprüche des Geschöpfes seitens der Heiden sind Ursache des Götzendienstes gewesen. Wahre Erkenntnis behütet vor solcher falschen Religiosität. Richtige Erkenntnis der Kreaturen bewegt zur Betrachtung und Bewunderung der göttlichen Weisheit, sowie zur Verehrung und Liebe Gottes.[5] Durch die Wahrheitserkenntnis als solche schon verherrlichen wir Gott. Sie ist ja eine Erkenntnis der gottgegebenen natürlichen Offenbarung und regt außerdem zum Gebete an. Die Vergegenwärtigung der Wahrheit gibt dem Gebete Tiefe und Weite. Wie sehr Thomas selbst in seinem Beten von der Wahrheit lebte, kommt herrlich in seinen dichterischen Schöpfungen wie dem Pange lingua, Sacris solemniis, Lauda Sion und Adoro te zum Ausdruck. Hier vereinigt sich Scholastik und Mystik, Gedanke und Andacht, Wahrheit und Liebe.

II. Alle Wahrheit, auch die natürliche, ist von Gott und führt zu Gott. Sie ist gleichsam ein Strahl des göttlichen Lichtes, ein Fünklein vom Lichtmeer der göttlichen Wahrheit. Den Nutzen und Wert der natürlichen Wahrheitserfassung erkennen wir noch klarer, wenn wir sie in ihrer Bedeutung für die Grundlegung und Ausgestaltung des übernatürlichen Erkennens und Lebens betrachten. Die natürliche Wahrheit verliert nicht, wie die extremen Supranaturalisten glauben, durch die Erkenntnis des Glaubens an Wert, sondern gewinnt dadurch.

Die natürliche Wahrheitserfassung ist eine Vorbedingung der Erkenntnis von Glaubenswahrheiten. Der Mangel an Kenntnissen wichtiger natürlicher Wahrheiten oder noch mehr der diesbezügliche Irrtum hindert die Annahme der Glaubensgeheimnisse, wie die Sünde den Empfang der Gnade hemmt.[6] Umgekehrt ebnet die natürliche Wahrheitserfassung dem Glauben den Weg und legt den besten Grund für die Erkenntnis des Glaubens. Die Erfahrung der Missionare bestätigt diese Ansicht. Je weniger die Heiden in Irrtümer verstrickt sind, je klarer und weitschauender sie denken, umso leichter kommen sie zum Glauben.

Den Wert der natürlichen Wahrheitserkenntnis wird daher besonders der Missionar schätzen, nicht weniger der Gottesgelehrte, der sich mit Ungläubigen auseinanderzusetzen hat. Die Erkenntnis des Wertes natürlicher Wahrheitserfassung wird sich dem Missionar vor allem dann aufdrängen, wenn es gilt, die Ungläubigen für den Glauben vorzubereiten und empfänglich zu machen. Die Erziehung zum Glauben hin fordert in intellektueller Beziehung zunächst, daß man die Heiden der Falschheit ihrer Irrlehren über-

---

[1] Vgl. S. c. G. II. 3 über den Lebenswert der Wahrheitserkenntnis.
[2] Vgl. S. Th. II. II. 7. 2 ad 1; III. Sent. d. 27. q. 3. a. 1 ad 3.
[3] Vgl. i. I. Cor. X. 3; i. I. Cor. IV. 2; S. c. G. I. 95; i. Ethic. I. 1.
[4] III. Sent. d. 3. q. 1. a. 4 ad 3.
[5] Vgl. S. c. G. I. 1; II. 2.
[6] Vgl. S. c. G. II. 3.

führt. Die Schwierigkeiten, die sich hier dem Missionar und Gelehrten bieten, liegen auf der Hand. Thomas selbst gesteht diese Schwierigkeiten einer Auseinandersetzung mit den ungläubigen Gegnern zu.[1] Die Mohammedaner (und Heiden) erkennen die Autorität der hl. Schrift nicht an. Dadurch wird es uns unmöglich, die Mohammedaner und Heiden durch Berufung auf die Autorität des Gotteswortes von der Falschheit ihrer Meinungen zu überzeugen. Wir müssen uns in einer Auseinandersetzung mit ihnen auf den Standpunkt der natürlichen Vernunft, „welcher alle zu folgen gezwungen sind", stellen. Thomas' Ausführungen sind hier kein bloßer Ausfluß theorethischer Ueberlegung. Erfahrung und wirkliches Leben ließen ihn den eben begründeten praktischen Wert der natürlichen Wahrheitserfassung erkennen und verteidigen. In seiner Bekämpfung mancher Irrtümer, wie z. B. der Irrtümer Avencebrols und der Araber, hatte er den Wert und Nutzen der rationalen Philosophie schätzen gelernt. Diese natürliche Philosophie ist gerade dort unentbehrlich, wo man es mit einem geistig hoch stehenden, geistesgeübten und scharfdenkenden Gegner zu tun hat, der über reiche Bildungsschätze verfügt. Solche Gegner muß man mit den eigenen Waffen schlagen.

Zur Vorbereitung der Heiden auf den Glauben tut weiterhin die Widerlegung der Einwände gegen die Geheimnisse not. Diese Einwände lassen sich durch natürliche Beweisgründe widerlegen.[2] Was die Ungläubigen gegen die Geheimnisse vorbringen, ist falsch auch vom Standpunkt der natürlichen Vernunft, weil natürliche und übernatürliche Wahrheit dem einen Urquell der Wahrheit entstammen und sich daher nicht widersprechen können. Gegenüber den Averroisten wie Siger v. Brabant betont Thomas nachdrücklich, daß eine Scheidung von Philosophie und Glauben, philosophischer Wahrheit und Mysterium verfehlt ist, weil sie gegen den wahren Gottesbegriff verstößt.

Die Erkenntnis natürlicher Lebenswahrheiten gibt uns endlich einen Anknüpfungspunkt für die positive Behandlung der Glaubenslehren den Heiden gegenüber. Die natürlichen Wahrheiten bieten uns oft Analogien zur Verdeutlichung der Geheimnislehren.[3] Natürliche Erwägungen lassen den Glauben als vernünftig und sittlich erscheinen. Je mehr gemeinsame Wahrheiten die Heiden mit uns anerkennen, umso leichter ist die Auseinandersetzung mit ihnen.

Die natürliche Wahrheitserkenntnis ist aber nicht bloß wichtig zur Vorbereitung auf den Glauben, d. h. zur Hinwegräumung der Hindernisse und Einwände, sowie zur Anbahnung des Verständnisses der Mysterien. Die natürlichen Wahrheiten sind schon ein Teil der katholischen Wahrheit selbst, die wir in der Summa contra Gentiles selbst dargestellt finden. Sie gehören mit zu dem einen großen erhabenen Bau der christlichen Wahrheit. Natürliche und übernatürliche Wahrheit schließen sich nicht aus, sondern ergänzen und vervollständigen einander.

Nach dem Gesagten wird nun auch verständlich, daß und inwieweit von der natürlichen Wahrheitserkenntnis als der Voraussetzung des Glaubens, unsere ganze Seligkeit abhängt.

Wie einseitig und kurzsichtig waren doch die extremen Supranaturalisten und Antidialektiker, welche die natürlichen Wahrheiten und die natürliche Wissenschaft gegenüber der Ueberfülle des Lichtes, das uns durch die übernatürlichen Wahrheiten geworden, für unnütz

---

[1] S. c. G. I. 2.
[2] Vgl. Expos. s. l. Boeth. de Trin. II. 3.
[3] Vgl. S. c. G. I. 8.

erklärten. Thomas vertritt einen viel weiteren Standpunkt als etwa die Dominikanerkonstitution vom Jahre 1228, als manche ältere Gelehrte seines Ordens (Johannes de S. Aegidio) und die Fideisten Otloh von St. Emmeram († c. 1070), Manegold v. Lautenbach († n. 1103), Petrus Damiani († 1072), Lanfranc († 1089),[1] die dem rein natürlichen Wissen mit Mißtrauen begegneten. Die Fideisten vermeinten durch ihre Geringschätzung der Weltweisheit des Glaubens Würde heller ins Licht zu stellen. Thomas sieht tiefer: die Hoheit des Glaubens wird durch die Anerkennung des Wertes natürlichen Wissens nicht gemindert, sondern gesteigert.[2]

III. Nun noch einige Worte über einzelne Wahrheiten, deren Erkenntnis besonders wichtig ist.

Die richtige Erkenntnis der Kreaturen ist von Bedeutung für eine wahre Gotteserkenntnis. Jene hilft die Irrtümer in der Gotteslehre vermeiden oder überwinden.[3] Umgekehrt haben falsche Weltanschauungen auch falsche Gottesvorstellungen im Gefolge. Eindringende Weltkenntnis ist die Brücke zur Erkenntnis der übersinnlichen Welt.

Von dem Wert der natürlichen Gotteserkenntnis gilt in vorzüglicher Weise das, was wir oben von der Bedeutung der natürlichen Wahrheitserkenntnis überhaupt gesagt haben. „Dies aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den alleinigen wahren Gott."[4] Manche Menschen öffnen die Augen des Geistes nur, um die zeitlichen Güter zu erkennen, wo es doch notwendiger und glorreicher wäre, Gott zu erfassen.[5] Die Gotteserkenntnis erweist sich als unentbehrlich im gegenwärtigen Leben.[6] Sie ist Ziel aller geistigen Substanzen und Sehnsucht aller Geister.[7] Als absolutes Endziel winkt die Gottanschauung, die einst alle Rätsel des Erdenlebens lösen[8] und unsere Seligkeit ausmachen wird. In ihr besteht die vollkommenste Gottähnlichkeit. Ein schwaches Abbild, ein Anfang und eine Vorstufe jener seligen Gottesschau aber ist unsere diesseitige Gotteserkenntnis. Darum hat sie auch in etwa teil an deren Wirkungen.

Die Gotteserkenntnis fördert das sittliche Leben. „Quanto Deus magis cognoscitur, tanto magis diligitur."[9] Der Hinblick auf Gott und seine Seligkeit sänftigt irdisches Leid und mildert die Trauer.[10] Die Gotteserkenntnis bringt den Menschen Glück. Die geringste Gotteserkenntnis nützt uns zu unserem Heile mehr als alles andere Wissen.[11] Der Glaube setzt die natürliche Gotteserkenntnis voraus. An die letztere kann der Missionsprediger bei seiner Darstellung der christlichen Lehre anknüpfen.

---

[1] Vgl. J. A. Endres, Petrus Damiani u. die weltliche Wissenschaft, in Bäumkers Beiträgen, VIII 3 Münster i. W. 1910; Derselbe, Die Dialektiker u. ihre Gegner im 11. Jhdt., Philos. Jahrb. 19 (1906) 20—33; M. Grabmann, Gesch. der schol. Methode, I. 216, 224—234, II. 117—127; Ueberweg-Baumgartner, 245—253.

[2] Ueber die Stellung des hl. Thomas z. profanen Wissenschaft lies M. Grabmann, Die Bewertung der profanen Studien bei Thomas v. A. Philos. Jahrb. 37 (1924) 311—328; Derselbe, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. A. Augsb. 1925, 111—147.

[3] S. c. G. II. 2 f.

[4] Joh. XVII. 3.

[5] Vgl. i. Eph. I. 6; S. c. G. I. 5; S. Th. I. 1. 5 ad 1.

[6] i. Eph. III. 5.

[7] S. c. G. III. 25; S. Th. II. II. 4. 2 ad 3.

[8] Vgl. Comp. theol. 106.

[9] i. Eph. III. 5.

[10] S. Th. I. II. 38. 4.

[11] Vgl. S. c. G. III. 25.

Sehr wichtig ist es, daß die natürliche Gotteserkenntnis irrtumslos ist. Denn wahre Gotteserkenntnis führt hin zu Gott, falsche hingegen von ihm weg.[1]

Der Wert der Erkenntnis von gut und bös und den sittlichen Wahrheiten ergibt sich ohne viel Ueberlegung. Eine Erkenntnis der Mittel, die zum Ziele führen, ist notwendig, um an das Ziel zu gelangen.

Endlich die Erkenntnis unseres letzten Zieles. Man kann ohne dieselbe nicht in Ruhe leben. Wie haben die Heiden unter den Rätseln des Lebens und Todes gelitten![2] Wie wichtig ist es, daß die Menschen das letzte Ziel klar erkennen. Wie müht sich der hl. Thomas, die ganze Größe unserer Berufung darzustellen und den Weg zum Ziele zu zeigen! Wie ist er bestrebt, eindringlich die Nichtigkeit und Unzulänglichkeit aller irdischen Güter darzutun, den Blick vom Vergänglichen und Endlichen wegzulenken und das Herz für die ewigen Güter gefangen zu nehmen! Ausführlich handelt er über das Wesen der Seligkeit und die Mittel, die zu ihr verhelfen. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß gerade in der Summa contra Gentiles die Darstellung des letzten Zieles einen so breiten Rahmen einnimmt. Wenn die Heiden nach dem letzten Ziel streben und ihr Leben darnach gestalten wollen, dann müssen sie das Ziel und den Weg kennen. Wenn uns irgendwo aus den Abhandlungen des hl. Thomas ein warmes Empfinden entgegenweht, dann aus diesen Kapiteln über das Endziel des Menschen. Wie heilige Weihe liegt es über ihnen, wie feierliches Ahnen des Zukünftigen und Ersehnen des Ewigen. Dem Eindruck dieser Darstellung kann sich wohl niemand ganz entziehen. Der hl. Lehrer hat wahrhaftig die ganze Bedeutung der Erkenntnis des letzten Zieles in seinem eigenen Leben empfunden.

§ 19. Moralische Notwendigkeit der Offenbarung und Gnade zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten.

Von der Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten hängt in gewisser Weise das Heil und Glück des Menschen ab.[3] Es ist darum von größter Wichtigkeit, daß der Mensch diese natürlichen Wahrheiten auch wirklich erkennt. An sich ist die Vernunft hierzu befähigt,[4] aber nur unter der Voraussetzung freier und ungehinderter Betätigung. Diese Voraussetzung trifft aber bei den meisten Menschen, erst recht bei den Heiden, nicht zu. Der Intellekt ist beim Menschen nicht sofort genügend entwickelt. In der Jugendzeit steht die Seele im Sturm und Drang der Leidenschaften und ist daher wenig zur Erkenntnis der vollen Wahrheit geeignet. Und doch sollte der Mensch von Anfang an im Lichte der Gotteserkenntnis wandeln.[5] Der Intellekt ist schwach, die religiösen Wahrheiten aber sind ihrer Natur nach tief und subtil. Sie verhüllen sich dem Geiste. Viele Vorkenntnisse sind notwendig, um das Dasein Gottes auf natürliche

[1] Vgl. S. c. G. III. 118; S. Th. II. II. 10. 3.
[2] Vgl. S. c. G. III. 48.
[3] Vgl. S. Th. I. 1. 1; Expos. s. l. Boeth. de Trin. I. 1.
[4] Vgl. S. Th. I. 1. 1; Q. d. de ver. XIV. 1.
[5] Expos. s. l. Boeth. de Trin. III. 1.

Weise zu erkennen. Diese praeambula der Gotteserkenntnis werden jedoch von den wenigsten erfaßt. Andere sind infolge natürlicher Veranlagung überhaupt ungeeignet für vollkommene geistige Tätigkeit. Die Beschäftigungen und Sorgen des Lebens rauben den meisten die Muße zu wissenschaftlicher Betätigung. Aber auch, falls ihnen Gelegenheit und Zeit zur Verfügung stünde, würden sich doch nur wenige der Mühe des Forschens unterziehen. Wenn daher die Erkenntnis der natürlichen Wahrheit dem Menschen allein anheimgegeben würde, so würde das Menschengeschlecht durchweg in der größten Finsternis des Nichtwissens verbleiben.[1] Auch jene Menschen, denen es gelänge, zur Erkenntnis der Wahrheit zu kommen, würden lange Zeit dazu brauchen und dabei keineswegs ganz dem Irrtum entgehen. Das ganze Menschengeschlecht würde in die ärgsten Dunkelheiten des Unwissens verstrickt werden, wenn ihnen nur der natürliche Weg zur Erkenntnis der Wahrheit offen bliebe.[2] „. . . investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum, etiam quae ratione ostendi possunt."[3] Das gilt ganz besonders von den Heiden, deren Wahrheitserkenntnis infolge der Sünde und Leidenschaft außerordentlich beeinträchtigt ist. Demnach erscheint es rationalistischen Ansichten (Averroes, Maimonides) gegenüber als höchst angemessen, daß auch die natürlichen Wahrheiten von Gott geoffenbart und von den Menschen gläubig angenommen werden. In diesem Fall kommen nicht nur einzelne, sondern alle Menschen leichter und schneller, sicherer und von Anfang an zur Erkenntnis der lebenswichtigen Wahrheiten. „Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet; ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore."[4]

Diese Notwendigkeit göttlicher Hilfe sollte den Heiden selbst bewußt werden. Gott ließ in seiner weisen Vorsehung zu, daß die Heiden in viele und schwere Irrtümer verfielen, damit sie in ihrem Stolz und ihrer Selbstgenügsamkeit gedemütigt leichter den Weg zu ihm zurück fänden.[5] Damit erhält das Heidentum bei Thomas eine große weltgeschichtliche Aufgabe. Es soll der Menschheit zum Bewußtsein bringen, was der Mensch ohne Gott und seine Gnade ist. „Die Menschheit hatte seit Jahrtausenden sich bemüht, durch eigenes geistiges und sittliches Ringen die Erkenntnis der

[1] S. c. G. I. 4.
[2] Vgl. S. c. G. I. 4; Comp. theol. 254.
[3] S. Th. II. II. 2. 4 ad 1.
[4] S. c. G. I. 4; vgl. S. Th. I. 1. 1; II. II. 2. 4; 22. 1 ad 1; Exp. s. l. Boeth. de Trin. Prol.; Q. d. de ver. XIV. 10.
[5] Vgl. i. Gal. III. 7; IV. 2; i. Rom. III. 3; S. Th. I. II. 98. 6; 99. 6; III. Sent. d. 1. q. 1. a. 4; i. Is. II. 1.

Gottheit und den inneren Frieden zu gewinnen. Auf diesem Wege -- das war das Resultat der vorchristlichen Geschichte — konnte eine reine, zuverlässige, trostvolle Religion nicht einmal für den einzelnen, geschweige denn für die Menschheit als Ganzes gefunden werden."[1] Die vielen Irrtümer sollten die Heiden für die Offenbarung empfänglich machen und allen kommenden Geschlechtern eine Warnung sein, daß sie nicht alles Vertrauen auf sich und die eigene Kraft setzen.

In der Tat hat das Heidentum unter seinem Irren und seinen Zweifeln gelitten. Seine größten Geister haben das Bedürfnis nach Offenbarung ausgesprochen. Es sei nur erinnert an das Wort Platos: „Wir müssen erwarten, daß irgend jemand kommt, uns zu unterrichten über die Art und Weise, wie wir den Göttern und Mitmenschen gegenüber zu handeln haben. Nur ein Gott vermag uns Aufklärung zu geben."[2]

Für die Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten ist die Offenbarung notwendig, also eine äußere Gnade. Aber auch einer inneren Kräftigung und Erleuchtung bedarf der Heide, um die Wahrheit erkennen zu können. Die Gnade muß seine schwache Vernunft stärken, das natürliche Licht erhellen und die schlimmen Folgen der Erbsünde beheben. Denn ohne Gnade kann der Mensch nur einige Wahrheiten erkennen.[3]

So betont der hl. Thomas mit „feiner, tiefer Lebenskenntnis ... die moralische Notwendigkeit der Offenbarung für die natürliche Erkenntnisordnung".[4] Seine Ausführungen über die Unwissenheit, den Irrtum der Heiden einerseits und die Notwendigkeit der Gnade und Offenbarung andererseits zeigen eine der Triebkräfte der Missionsbewegung des Mittelalters wie der aller Zeiten. Der eigene Wahrheitsbesitz treibt an, denen, die in Finsternis und Todesschatten sitzen, zu helfen.[5]

---

[1] J. Mausbach, Die kath. Moral u. ihre Gegner. Grundsätzliche und zeitgeschichtliche Betrachtungen.[4] Köln 1913, 288.

[2] Bei Pohle, Natur u. Uebernatur 39.

[3] Vgl. S. Th. I. II. 109. 1.

[4] G. M. Manser, Die wissensch. Persönlichkeit des hl. Thomas v. A. Divus Thomas 1, 1923, 226.

[5] Ueber den Wahrheitsbesitz als Missionsmotiv vgl. A. Dyroff, Die Mission i. Lichte philos. Betrachtung. Aachen 1922, 6.

4. Kapitel.

Sinn und Wert übernatürlicher Offenbarung.

§ 20. Die Unzulänglichkeit aller natürlichen Wahrheitserkenntnis und das Bedürfnis nach Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten.

Auch mit der Offenbarung rein natürlicher religiöser Wahrheiten wäre den Heiden nicht ganz gedient. Selbst die klarste und umfassendste, sicherste und weiteste Erkenntnis natürlicher Wahrheiten genügt dem Menschen nicht. Das gilt schon dann, wenn wir noch von der absoluten Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung auf Grund unserer übernatürlichen Bestimmung absehen. Es besteht ein Bedürfnis nach Erweiterung und Sicherung des natürlichen Wissens durch übernatürliche Weisheit.[1] Wohl haben Hyperdialektiker und Rationalisten im Gegensatz zu den extremen Fideisten geglaubt, der übernatürlichen Offenbarung entbehren zu können und ihr keinen großen Wert beimessen zu müssen.[2] Ihnen galt die Vernunft und das natürliche Denken alles. Es fehlte ihnen das Verständnis für die Begrenztheit und die Mangelhaftigkeit allen natürlichen Erkennens und für das Bedürfnis nach höherer, übernatürlicher Wahrheitserfassung. Die Wahrheiten, die wir mit unseren natürlichen Kräften zu erringen vermögen, stillen unseren Erkenntnisdrang nicht vollauf. Die natürlichen Erkenntnisse, und seien sie noch so erhaben, genügen dem Menschen nicht. Sein großes Verlangen nach tieferer Einsicht und reicher sprudelnden Glücksquellen kommt nicht zur Ruhe.[3] Weder durch die volkstümliche noch die wissenschaftliche Gotteserkenntnis werden wir restlos befriedigt. Denn bei ihnen lassen sich Irrtümer kaum vermeiden. Die natürliche Gotteserkenntnis ist unvollkommen und unsicher, unvollkommen, weil die Kreaturen als Quellen der Gotteserkenntnis nicht vollkommen erkannt werden können, und die Geschöpfe Gottes Sein und Wesen unzulänglich abbilden,[4] unsicher, weil sie sich auf die schwache menschliche Vernunft stützt. Viele Fragen bleiben ungelöst.[5] Der Mensch aber begehrt ein vollkommenes und sicheres

[1] Zur ganzen Darstellung vgl. besonders S. Th. II. II. 2. 3. Es braucht wohl kaum betont zu werden, daß Thomas mit den folgenden Gedanken nicht sagen will, daß die Natur als solche in sich unvollständig und auf die übernatürliche Vollendung hingeordnet ist. Die Uebernatur ist keine Forderung der Natur.

[2] Vgl. S. c. G. I. 5.

[3] Vgl. S. c. G. III. 39.

[4] Vgl. Comp. theol. 254; 104.

[5] Vgl. S. c. G. III. 38 f.

Wissen. Er harrt der Antwort auf alle seine Fragen. Diese aber werden durch die wissenschaftliche Erkenntnis nicht insgesamt beantwortet. Mancherlei Zweifel werden nicht aufgehellt.[1] Natürliche Wahrheiten werden außerdem ohne die Kenntnis der Geheimnisse des Christentums oftmals in ihrem tiefsten Sinne nicht begriffen.[2] Stückwerk ist alles menschliche Wissen. Höchste Vollendung kann uns nur werden durch die Offenbarung übervernünftiger Wahrheiten.

Weiter ist zu bedenken, daß die Menschen, zumal die Heiden, das Buch der natürlichen Offenbarung nicht zu lesen verstanden haben. Die natürliche Offenbarung hat ihren Zweck nur sehr mangelhaft oder gar nicht erfüllt. Den Menschen war nicht klar, wie sie sich zu Gott verhalten sollten und wie Gott es mit ihnen meinte. Die natürlichen Erkenntnisse haben die Heiden weder vor dem sittlichen Fall und der Hingabe an die sinnlichen Güter bewahrt, noch vor Hochmut und Stolz geschützt.[3] Die natürlichen Motive des sittlichen Handelns haben keine genügende Kraft zu entwickeln vermocht, um den Adel der Seele zu schützen. Von den Heiden wurde das Erbe Gottes preisgegeben und verkauft. Die Menschheit mußte also noch klarer erkennen, daß es höhere und wertvollere Güter gebe als die irdischen, noch deutlicher erfassen, daß Gott hoch erhaben ist über alles Geschaffene. Es war gut, daß sie noch gründlicher von ihrem Weltsinn und ihrem Stolze geheilt würde, der da glaubte, die ganze göttliche Natur erfassen zu können.[4] Das alles konnte am besten dadurch geschehen, daß Gott übernatürliche Wahrheiten und Geheimnisse kund gab, welche die Vernunft nicht zu ergründen vermag. Vor ihrer Größe muß der Mensch demütig seine eigene Unzulänglichkeit eingestehen. Die Mysterien lehren den Menschen, Gott und sich selbst besser zu erkennen. Sie zeigen ihm deutlicher die Häßlichkeit der Sünde und die Größe der Verantwortung. Und so besteht auch in dieser Beziehung ein moralisches Bedürfnis nach einer Erkenntnis übernatürlicher Wahrheiten. Die Offenbarung derselben erscheint höchst angemessen.

Der tiefste Grund für diese Angemessenheit der Offenbarung liegt in der Natur des Menschen. In der Mitte zwischen zwei Welten, der sinnlich-körperlichen und der rein geistigen, stehend hat er Beziehungen zu beiden. Im Gegensatz zur vernunftlosen Kreatur hat die vernünftige Natur allein unmittelbare Beziehungen zur rein geistigen Welt, zu Gott. Die vernunftlosen Naturen reichen nicht

---

[1] Vgl. S. c. G. III. 48.
[2] Z. B. Leidenschaften, Tod, die nur in der Erbsünde ihre volle Erklärung finden. Vgl. S. c. G. I. 5.
[3] Vgl. De rat. fid. c. Sar. V.
[4] Vgl. S. c. G. I. 5.

an etwas Allgemeines, sondern nur an etwas Beschränktes heran. Sie nehmen an der göttlichen Liebe deswegen Anteil, weil sie sind, so die leblosen Dinge, oder weil sie leben und Beschränktes wahrnehmen; das ist der Fall bei Pflanzen und Tieren. Einzig und allein die vernunftbegabte Natur steht in unmittelbarer Beziehung zum allgemeinen Prinzip des Seins, weil sie eben den allgemeinen Charakter des Guten und des Seins erfaßt. Und darum besteht ihre Vollendung nicht nur in dem, was ihr in Gemäßheit ihrer Natur zukommt, sondern auch in dem, was ihr infolge einer gewissen übernatürlichen Teilnahme an der göttlichen Gutheit verliehen wird. In dieser Hinsicht ist also die menschliche Natur bezw. ihre Vollendung abhängig von Gott. Und weil sie von einer höheren Natur, von Gott, abhängig ist, genügt zu ihrer Vollendung nicht die natürliche Erkenntnis, nein, es ist auch ein übernatürliches Wissen angemessen und erforderlich, ein Erkennen, das sich hienieden im Glauben betätigt, und welches droben in das Schauen übergeht.[1] Also wegen der Stellung des Menschen, wegen seiner unmittelbaren Beziehung zu und seiner Verwandtschaft mit Gott, wegen seiner Empfänglichkeit für eine natürliche Vollendung besteht auch ein gewisses Bedürfnis, eine Angemessenheit dieser Vollendung. Das natürliche Wissen tut der Vollendungsmöglichkeit und dem Vervollkommnungsdrang nicht Genüge. Das tiefste Wesen des Menschen harrt gleichsam auf die übernatürliche Vollendung durch Teilnahme an Gottes Erkennen und Lieben. Thomas zieht hier die letzten Konsequenzen aus seiner Begriffsbestimmung des Menschen und seiner Auffassung von der menschlichen Natur, die in ihrem innersten Wesen Gott verwandt ist.

§ 21. Uebernatürliche Weisheit als Erweiterung, Vollendung und Krönung des natürlichen Wissens.

Der Heiden natürliches Erkennen ist unzulänglich. Sie bedürfen übernatürlicher Wahrheit. Gott hat ihre Armut gesehen und ist ihrem Bedürfnis nach übernatürlicher Weisheit entgegengekommen. Er offenbarte der Welt die Geheimnisse seines Reiches.[2] Gar

---

[1] Vgl. S. Th. II. II. 2. 3 u. ad 1.

[2] Man hat vielfach gegen die Mysterien des Christentums und die Dogmen der Kirche den Vorwurf der Lebensfeindlichkeit und Unfruchtbarkeit erhoben. Daß gerade das Gegenteil der Fall ist, zeigen folgende Schriften: J. Bellord, Meditations on Christian Dogma. 2 vll. London 1915; V. Contenson, Theologia mentis et cordis. ed. nova Colonia 1721; M. Grabmann, Die Idee des Lebens nach der Theologie des hl. Thomas v. A. Paderborn 1922; R. Guardini, Die Bedeutung des Dogmas vom Dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft; in: Theologie und Glaube 8 (1916) 400—406; E. Krebs, Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der Glaubenswissenschaft. Akadem. Antrittsrede. Freiburg i. B. 1917;

viel, was über das Sinnen und Denken des Menschen hinaus geht, wurde uns von Gott gezeigt.[1] Er sandte seinen eingeborenen Sohn in die Welt, damit dessen Menschwerdung der ganzen Welt deutlich und sichtbar die Güte und Weisheit, Gerechtigkeit und Allmacht Gottes kund täte.[2] Christus eröffnete vor unseren Augen die Reichtümer der Weisheit, Erkenntnis und Liebe Gottes. Jedes der Geheimnisse, die er uns mitteilte, birgt einen großen Lebenswert und erfüllt eine unbewußte Sehnsucht des Herzens. Zwar kann der Mensch diese Geheimnisse nur unzulänglich erfassen, aber er erwirbt sich doch durch das gläubige Annehmen und Festhalten derselben eine große Vollkommenheit. Denn wenn es sich um die edelsten Dinge handelt, dann verleiht auch die unvollkommenste Erkenntnis derselben eine große Vollkommenheit. Jene Menschen, denen die Geheimnisse verkündigt werden, können sich sonnen in dem erhebenden Bewußtsein: „Was Gottes ist, weiß niemand denn der Geist Gottes. Uns aber hat Gott es geoffenbart durch seinen Geist."[3]

Diese Geheimnisse sind nicht wider die Vernunft. Im Gegenteil. Für jedes lassen sich Angemessenheitsgründe anführen, die es uns annehmbar erscheinen lassen. Man vergleiche z. B. die Art und Weise des Nachweises bei Thomas, wie die übernatürliche Seligkeit uns beglückt und befriedigt. Seine ganze Theologie verfolgt den Zweck, die Harmonie aller Geheimnisse mit dem vernünftigen Denken aufzuzeichnen und ihre Vernunftgemäßheit und Schönheit zu enthüllen.

Die Geheimnisse ergänzen, vollenden und krönen endlich das natürliche Wissen aufs glücklichste, erlösen es von seiner Halbheit und Unzulänglichkeit und bewahren es vor Irrtum. In dieser Beziehung war z. B. die Offenbarung der heiligen Dreifaltigkeit notwendig, um richtig über die Erschaffung der Kreaturen zu denken. Denn dadurch, daß wir sagen, Gott habe die Welt durch sein Wort erschaffen, wird der Irrtum ausgeschlossen, daß Gott die Dinge aus Notwendigkeit erschaffen habe. Und wenn wir aufzeigen, wie es in Gott ein Hervorgehen der Liebe gibt, so wird deutlich, daß Gott nicht aus einem inneren Bedürfnis oder eines

---

Derselbe, Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben. 2 Teile. Paderborn 1921 u. 1925; M. Rackl, Lebenskräfte im Dogma. Paderborn, 1922; dann auch die trefflichen, wenn auch etwas breiten Schriften von Ch. Sauvé, z. B. Dieu intime. Elevations dogmatiques.[12] Paris 1920; weiterhin sei hingewiesen auf M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums nach Wesen, Bedeutung u. Zusammenhang dargestellt. 3. Aufl. v. A. Rademacher. Freiburg i. B. (o. J.), 1—4; K. Ziesche, Ueber kath. Theologie. Paderborn 1919.

[1] Vgl. S. c. G. I. 5.

[2] S. Th. III. 1. 1.

[3] I. Cor. II. 1 f.; vgl. i. I. Cor. II. 2; S. c. G. I. 5.

äußeren Zweckes halber nach außen wirkt, sondern wegen seiner Gutheit die Welt geschaffen hat.[1]

Jedes Geheimnis wird zur Quelle der Freude. Alle Mysterien erzählen uns von Gottes Liebe und Sorge. Wie viel Trost wird durch sie gespendet. Wie richtet das Mysterium der Menschwerdung unsere Hoffnung auf! Wie entzündet es unsere Liebe zu Gott! Wie warnt es uns vor der Sünde und vor der Preisgabe unserer selbst an den unreinen Geist! Lebendig stellt es uns die ganze Würde und den hohen Wert der menschlichen Natur vor Augen. Thomas erinnert hier an das herrliche Wort Leos I.: „Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam: et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire!“[2] Die Geheimnisse versöhnen uns mit dem Leiden und Sterben. Sie alle werfen einen Strahl vom ewigen Leben in unser Herz. Verheißungsvoll liegt es vor uns: ein ewiges, überseliges Leben in der Anschauung Gottes.

[1] S. Th. I. 32. 1 ad 3.
[2] S. Th. III. 1. 2.

2. Abschnitt.

DIE HEIDEN UND DIE NATÜRLICHE SITTLICHKEIT.

1. Kapitel.

Möglichkeit natürlicher Sittlichkeit für die Heiden.

§ 22. Möglichkeit einer natürlichen Gerechtigkeit im allgemeinen.

Die Heiden sind wie alle Menschen zur Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes verpflichtet.[1] Der Geltungsbereich des Naturgesetzes ist zeitlich und räumlich unbeschränkt. Seine Satzungen sind unveränderlich und verpflichten unbedingt. Die Verpflichtung zur Beobachtung des Naturgesetzes wird subjektiv von jedem Menschen, der sich im Gebrauch seiner geistigen Kräfte befindet, empfunden. Das Bewußtsein von dieser Verpflichtung läßt sich nicht aus dem Herzen tilgen.

Können nun die Heiden trotz der Erbsünde und ihrer Folgen sowie des Mangels an Glauben die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes erfüllen? Sind die Heiden fähig, natürlich gute Werke zu verrichten, oder sind ihre Werke allesamt notwendigerweise Sünden?[2]

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 98. 5.

[2] Für die folgenden Ausführungen über die Möglichkeit einer natürlichen Gerechtigkeit bezw. natürlich guter Werke bei den Heiden kommen besonders folgende Stellen in Betracht: S. Th. I. II. 109. 2; S. c. G. III. 160; Q. d. de malo VII. 3 ad 17; Q. d. de ver. XXII. 5 ad 7; XXIV. 12; 14; 1 ad 10 und 12; II. Sent. d. 28. q. 1. a. 1—3; d. 41. q. 1. a. 2; i. I. Cor. XII. 1. Literatur: X. Le Bachelet, Baius (Dict. de théol. cath. II) 83—89; Capéran, Le problème. Ess. hist. 45—49; 90 s; 100—103; 189; 234—236, 312 s.; Diekamp II, 377—386; J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. Freiburg i. B. 1871 (über die Lehre des hl. Thomas speziell 88—95); Derselbe, Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung. Straßb. Theol. Studien VII. Freiburg i. B. 1905; Harent, Infidèles, 1729 s.; 1742 s.; E. Hugon, La nécessité de la grâce pour observer la loi naturelle. Rev. thom. 13 (1905) 554—572; Kirsch-

I. Die Vertreter des Naturalismus schreiben den Heiden die gleichen sittlichen Fähigkeiten zu wie den gerechtfertigten Christen. Extreme Supranaturalisten sprechen ihnen dagegen die Möglichkeit sittlich guten Tuns ab. Es geschieht das jedoch in verschiedenem Umfang. Die strengere Richtung behauptet die Sündhaftigkeit sogar von den unfreiwilligen Handlungen, den motus primo primi. Die Wunden, welche die Sünden den Menschen geschlagen haben, seien zu tief. Durch die Erbsünde sei die Seele nicht nur in ihren Neigungen, Kräften und Anlagen, sondern auch in ihrer Substanz verdorben worden.[1] Die Natur sei in sich selbst böse.[2] Die Manichäer gründen diese Verderbtheit der Natur auf die Erschaffung durch einen bösen Gott.[3] Andere halten nur die freiwilligen Handlungen für Sünde. Zum Beweise ihrer Thesen verweisen auch diese Irrlehrer auf die verheerenden Wirkungen der Erbsünde, vor allem auf die starke Begierlichkeit, die alle sittliche Kraft lähme. Aus einer verdorbenen Natur könne so wenig Gutes hervorgehen, wie ein schlechter Baum gute Früchte tragen könne. Der Wille sei notwendig auf ein falsches Ziel gerichtet, weswegen die böse Natur notwendig sündigen müsse. Die Kräfte der Natur ständen in gar keinem Verhältnis mehr zu dem einen letzten erhabenen Ziel und den hohen Anforderungen, die es an den Menschen stellt. Entweder ordne jemand seine Handlungen auf das übernatürliche Ziel hin, dann seien sie verdienstlich, oder er tue es nicht, dann seien sie Sünde. Der Heide aber könne seine Akte gar nicht auf das letzte Ziel hinrichten. Folglich seien alle seine Handlungen Sünde. Aus diesen Gründen fordern die einen zur Verrichtung guter Werke die Hilfe der aktuellen Gnade (falscher Augustinismus), andere den Glauben (Jansenismus), wieder andere sogar den Stand der heiligmachenden Gnade oder der Rechtfertigung (Luther).

Thomas kennt im wesentlichen alle die Einwürfe. Die Werke des Sünders, so schließen die Rigoristen, seien Sünde, weil man nur vermöge der Gnade gerecht sein und handeln könne.[4] Zur Verrichtung guter Werke müsse man gemäß II. Cor. III. 5 und Joh. XV. 5 die Erkenntnis des Guten bezw. die Einwohnung Gottes in uns und als deren Vorbedingung die Gnade fordern.[5] Alle Werke der Ungläubigen seien Sünde, weil der Glaube mangele.[6] Die Erbsünde und Todsünde habe ihre Befähigung zum Guten ausgerottet. Aus der Schlechtigkeit des Habitus der bösen Begierlichkeit bei den ungetauften Ungläubigen folge auch, daß deren Akte allesamt schwer sündhaft seien.[7]

Der Streit um unser Problem hat lange hin- und hergewogt. Schon bei den Christen des Altertums finden wir zwei Bewer-

---

kamp im Kirchenlexikon s. v. Gnade V, 734—737; J. Mausbach, kath. Moraltheologie I ²–⁴. Münster i. W. 1922, 180—187; J. Renninger, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. Kath. 51 (1871) II. 74—88; Fr. Wagner, Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas v. A. (Diss.) Breslau 1910, 40 ff.; C. v. Schäzler, Natur und Uebernatur. Mainz 1865, 222—227; G. Walter, Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus. Münster i. W. 1921, 33—36.

[1] II. Sent. de 28 q. 1. a. 2.
[2] De Art. fidei et eccl. sacr. I.
[3] II. Sent. d. 28. q. 1. a. 1.
[4] II. Sent. d. 28. q. 1. a. 1. o. 4.
[5] ibid. o. 2; o. 1; d. 41. q. 1. 2. o. 4.
[6] S. Th. II. II. 10. 4. o. 2 f.; II. Sent. d. 41. q. 1. a. 2.
[7] Q. d. de malo VII. 3. 17.

tungen der heidnischen Werke. Rigoristen verdammten alle Taten der Heiden als Laster, während milder Gesinnte eine natürliche Gerechtigkeit bei den Heiden für möglich und tatsächlich hielten. Der Streit blieb lange ungeklärt, weil das Problem jeweils von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet wurde, und die klar umgrenzten theologischen Fachausdrücke fehlten.

Thomas war es vergönnt, von seinem unparteiischen, persönlich uninteressierten Standpunkt aus im Anschluß an die Lehre der Schrift eine richtige Entscheidung zu treffen und zu begründen. Seine Lösung vermeidet jede Schroffheit, ohne in allzu große Weitherzigkeit zu verfallen. Er tritt für die natürlichen und sittlichen Fähigkeiten des Heiden ein, ohne sich den hl. Augustin zum Feinde zu machen. „Er ist ja der treueste Schüler des doctor gratiae, des hl. Augustinus, der nicht müde wird, die Wahrheit einzuschärfen, daß die geschwächte Kraft des Menschen nicht ausreicht, ihn zur Verwirklichung des Heiles, zum Genuß des höchsten Gutes zu führen. Er ist auch gelehriger Schüler der griechischen Väter, die ihm von einer anderen Seite her die Gnade in ihrer Erhabenheit und Notwendigkeit schildern, nicht so sehr als Heilung, sondern als Erhebung und Vergöttlichung der Natur. All diesen Auffassungen und den Schwierigkeiten gegenüber, die sich dem philosophischen Denken bieten, hat nun Thomas — fast auf den ersten Wurf — eine Fassung und Lösung des Problems gefunden, wie sie glücklicher weder früher noch später erreicht worden ist. Wenn Augustin bisweilen dem Verdacht Raum gibt, als habe die Natur durch die Erbsünde ihre wesentliche Einsicht und Leistungsfähigkeit auf moralischem Gebiet eingebüßt, so läßt Thomas nie einen Zweifel darüber, daß natürliche Tugend auch für den gefallenen Menschen möglich ist.“ [1] Thomas lehnt ganz entschieden die extremen Ansichten ab. Die Lehre von der Sündhaftigkeit aller Werke des Sünders verstoße gegen den Glauben und die Philosophie. [2] Thomas wird auch hier zum Anwalt der Freiheit des Menschen wie zum Verteidiger der natürlichen sittlichen Anlage und Gnade. Die Lehre der Rationalisten ist falsch wegen der Schwierigkeiten, die einer natürlichen Sittlichkeit seitens der Heiden entgegenstehen. Die Rigoristen vergessen, daß trotz der sittlichen Hemmungen die sittlichen Anlagen im Menschen verbleiben. Beide verkennen den Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung und die Wirkungen der Erbsünde. Von den einen werden sie unterschätzt oder gar nicht anerkannt, von den andern übertrieben. Aber hat denn nicht Thomas

---

[1] J. Mausbach, Die organ. Einheit d. Natürlichen u. Uebernatürlichen, 35.

[2] II. Sent. d. 28. q. 1. a. 2.

selbst gesagt, daß jeder Akt entweder verdienstlich oder sündhaft sei? Schließt er nicht selber die Möglichkeit rein natürlich guter Werke aus?[1] Dagegen ist zu bemerken, daß sich diese Aeußerungen nur auf die Werke der Gerechtfertigten beziehen. Freilich scheint „von dieser Einheit aus nur ein Schritt zu sein zu dem dunklen Gegenbilde: alles, was der Sünder tut, ist Sünde, weil ohne Liebe vollbracht; alle Tugenden der Heiden sind glänzende Laster. Bekanntlich legen die scharf pointierten polemischen Aeußerungen des hl. Augustinus bisweilen den Schein dieser rigorosen Lehre nahe; der hl. Thomas läßt niemals auch nur ein Mißverständnis in diesem Punkte aufkommen, er erklärt bestimmt, daß auch die Tugenden des Sünders nicht Scheintugenden, sondern wirkliche, wenn auch unvollkommene Tugenden sind. Damit hat Thomas die tiefsinnige und weittragende Wahrheit anerkannt, daß das Gute stärker ist als das Böse, daß die Liebe zu Gott tiefer und fruchtbarer in der Seele Wurzel faßt, als die Lust an den Geschöpfen, daß die Tugend ihrer Natur nach Einheit und Konsequenz, das Laster seiner Natur nach Zersplitterung und Inkonsequenz ist."[2]

II. Kurz und bündig spricht Thomas seine Ansicht so aus: „... voluntas nunquam potest bene velle sine divino instinctu; potest autem bene velle sine gratiae infusione sed non meritorie."[3] Jeder Mensch, auch der Heide, kann ohne Hilfe der wirklichen und der heiligmachenden Gnade, sowie ohne Glauben natürlich gute Werke verrichten. Er bedarf dazu allein der gewöhnlichen göttlichen Mitwirkung. Nicht alle Taten der Heiden sind notwendig Sünde.

Die Möglichkeit natürlich guter Werke folgt schon aus der menschlichen Willensfreiheit. Wenn der Sünder keine guten Werke mehr verrichten könnte, so würde das einer vollkommenen Aufhebung der Freiheit gleichkommen. Der Gedanke daran aber ist absurd. Tatsächlich ist denn auch diese Freiheit durch die Sünde nicht behoben.[4] Wäre die sittliche Freiheit nicht mehr vorhanden,

---

[1] Vgl. II. Sent. d. 40. q. 1. a. 5.
[2] J. Mausbach, a. a. O. 40.
[3] Exp. s. l. Boeth. de Trin. I. 1.
[4] Vgl. S. Th. I. 83. 1; II. Sent. d. 28. q. 1. a. 2 ad 2. Ueber die Freiheit des Willens vgl. G. Feldner, Die Lehre d. hl. Thomas v. A. über d. Willensfreiheit d. vernünftigen Wesen. Graz 1890; K. Schmid, Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften u. d. Lehre des hl. Thomas v. A. Engelberg 1925; G. Schulemann, Das Kausalprinzip i. d. Philosophie d. hl. Thomas v. A. (in Cl. Baeumker, Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. XIII. 5.) Münster i. W. 1915, 104—110; H. Thüring, Die Willensfreiheit d. Menschen nach d. Lehre d. hl. Thomas v. Aquino. Kath. Schweiz. Bl. (1891) 243—254, 456—465; J. M. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit i. d. Scholastik. Heidelberg 1909; J. Zmavc, Die psychol.-ethische Seite d. Lehre Thomas' v. A. über d. Willensfreiheit. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. 13 (1899) 444—460.

so könnte auch dem Sünder die Entscheidung für oder wider das Böse nicht mehr angerechnet werden. Es könnte von Sünde überhaupt nicht mehr die Rede sein. Denn die Sünde setzt ja den freien Willen voraus. Gott kann fernerhin nichts Unmögliches befehlen, kann auch den Menschen nicht für unvermeidliche Taten züchtigen. Nun aber verpflichtet Gott jeden Menschen zum Beobachten des Naturgesetzes und bestraft alle, die seine Gebote übertreten. Also muß die Erfüllung der natürlichen Sittenvorschriften möglich sein. Der Mensch muß den Strafen entgehen können. Sonst wären wir gezwungen, Gott als grausam anzusehen.[1] Desgleichen hätte es gar keinen Sinn und Zweck, die Sünder und Heiden aufzufordern, Gutes zu tun und die Sünde zu meiden, wenn sie doch nicht dazu befähigt wären.[2]

Die Möglichkeit natürlich guter Werke für die Heiden ergibt sich auch aus der Tatsache, daß die Väter den Heiden für ihre guten Taten Lob spenden.[3] Der Apostel gibt den Christen nur die Mahnung, den unfruchtbaren Beschäftigungen der Heiden fernzubleiben, verbietet ihnen aber nicht, an ihren nützlichen Werken teilzunehmen.[4] Wenn man sich endlich vergegenwärtigt, daß viele Heiden tatsächlich schöne und edle Taten vollbracht haben[5] und dafür von Gott belohnt wurden, dann wird einem die Möglichkeit natürlich guter Werke ganz selbstverständlich. Thomas' Lehre von der Möglichkeit natürlicher Sittlichkeit hängt auch aufs engste zusammen mit dem Satze: gratia praesupponit naturam — perficit naturam.

Wann ist denn überhaupt eine Tat sittlich gut?

Thomas unterscheidet zwischen der bonitas absoluta und der bonitas in actione, der absoluten metaphysischen und der moralischen Güte. Nur um letztere, um die sittliche Gutheit handelt es sich hier. Die Gutheit eines Dinges oder einer Handlung ganz im allgemeinen bestimmt sich nach dem Ziele.[6] Gut ist das Zielgemäße. Sittlich gut ist eine Handlung, wenn sie auf das gebührende Ziel hingeordnet ist oder mit ihrer objektiven Norm übereinstimmt.[7] Die Bonitas besteht in der conformitas cum regula. Das entsprechende Ziel oder die Norm für unsere Handlungen aber ist Gott, seine Gutheit, seine Vollkommenheit, sein Wille. Eine Handlung ist also dann sittlich gut, wenn sie dem Willen Gottes, seiner Güte oder unserem Ziele entspricht. Vom Ziel hängt die formelle Sittlichkeit einer Handlung ab. Die materielle ist bedingt durch das Objekt.[8] Soll

---

[1] Vgl. II. Sent. d. 28. q. 1. a. 1; a. 3.
[2] Vgl. Q. d. de malo II. 5 ad 7; II. Sent. d. 41. q. 1. a. 2.
[3] Vgl. II. Sent. d. 41. q. 1. a. 2.
[4] S. Th. III. 25. 3 ad 2.
[5] Vgl. i. Rom. II. 3; Q. d. de pot. VI. 5; S. Th. I. II. 105. 3 ad 1.
[6] S. Th. I. II. 18. 4. Ueber den Begriff des sittlich Guten bei Thomas handelt J. Mausbach, Der Begriff d. sittlich Guten nach dem hl. Thomas v. A. (Compte redu du IVe congrès scientifique international des Catholiques. 3e sect.). Fribourg 1898. 360—379.
[7] Vgl. S. Th. I. II. 1. 5; S. Th. II. II. 19. 11; III. Sent. d. 23. q. 1. a. 1.
[8] S. Th. I. II. 18. 6.

eine Handlung schlechthin gut sein, so ist außer der Gutheit des Zweckes und des Objektes erforderlich, daß auch die Umstände nicht gegen die sittliche Ordnung verstoßen.[1] Man beachte noch, daß Gutheit nicht dasselbe ist wie Verdienstlichkeit. Ferner sind die Begriffe „natürlich gut" und „übernatürlich gut" wohl zu unterscheiden.[2] Das höchste Gut empfängt eine Handlung durch ihre Hinordnung auf das letzte übernatürliche Ziel, durch die heiligmachende Gnade oder die Caritas.[3]

Was ist denn nun erforderlich, um eine sittlich gute Handlung zu vollbringen? Thomas fordert dafür die Hinordnung derselben auf das rechte oder pflichtgemäße Ziel. Diese Hinordnung setzt wieder die Erkenntnis des Zieles und das Vorhandensein einer Kraft voraus, welche die Handlungen wirklich und frei auf das Ziel hinordnet.[4]

Das scheint nun aber die Ansicht der Gegner zu bestätigen, daß der Heide aus sich keine natürlich guten Werke vollbringen kann. Der Heide ist im Stande der Ungnade und also seinem letzten Ziele abgewandt. Dieses letzte Ziel ist nur eines, nämlich das übernatürliche. Wenn sein Handeln gut sein soll, muß es auf dieses hingeordnet sein. Alles andere ist Sünde. Nun aber kann die Handlung des Heiden im Stande der Erbsünde gar nicht auf das übernatürliche Ziel hingerichtet sein. Also sind seine Werke Sünde. Es gibt nur ein einziges Ziel und dieses allein ist entscheidend für den sittlichen Wert oder Unwert einer Handlung.

Allein, es gibt nicht nur ein übernatürliches, sondern auch ein natürliches Ziel, nicht nur eine übernatürliche, sondern auch eine natürliche Ordnung. Beide sind von Gott gewollt, also gut. Aus diesem Grunde ist eine Handlung, die sich dem natürlichen Ziele oder der natürlichen Ordnung fügt und aus natürlich guten Motiven hervorgeht, gut, weil sie eben dem Willen Gottes entspricht.[5] Jede dem Menschen eigentümliche natürliche, vernunftgemäße Tätigkeit ist gut.[6] Nur wenn eine Handlung auf ein böses Ziel bezogen wird, ist sie schlecht.[7] Darin liegt der Fehler der Irrlehrer, daß sie die Grenzen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung verwischen und die „Gutheit" mit der „Verdienstlichkeit" verwechseln.[8]

---

[1] S. Th. I. II. 18. 4 ad 3. Vgl. O. Lottin, Les éléments de la moralité des actes dans les écoles avant S. Thomas. Rev. néo-scolast. de Philos. 24 (1922) 25—65; 281—313; 389—429; Derselbe, Les éléments de la moralité des actes chez S. Thomas d. A. Commentaire de I IIae, q. 18—21. Louvain 1923.

[2] Vgl. II. Sent. d. 41. q. 1. a. 2.

[3] ibid.

[4] i. Gal. III. 7.

[5] Vgl. S. Waitz, Das Verhältnis d. natürlichen u. übernatürl. Ordnung auf d. Gebiete der Sittlichkeit. in: Moralprobleme. Freiburg 1911, 357 f.

[6] II. Sent. d. 28. q. 1. a. 1.

[7] i. Rom. XIV. 3.

[8] „Grâce à la théorie qui distingue l'ordre surnaturel dé l'ordre na-

Hier liegt der Kernpunkt des ganzen Problems. Die Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung erlaubt es dem hl. Thomas, den Heiden die Möglichkeit wahrhaft sittlich guter Handlungen zuzuerkennen.

Eine Handlung braucht übrigens nicht direkt und bewußt auf das letzte natürliche Ziel hingerichtet sein. Es gibt Mittelziele, die implicite auf das letzte Ziel hingeordnet sind, objektive Normen, „die der Vernunft entsprechend in letzter Linie im Absoluten wurzeln und gründen".[1] Der Ungläubige kann seine Handlungen auf ein nächstes gutes Ziel hinordnen, welches wieder auf das letzte Ziel beziehbar ist oder sich tatsächlich in die gottgewollte Ordnung einfügt.[2] Die natürlichen Zwecke sind alle gut, wenn sie von Gott gewollt sind und in Beziehung zum letzten Ziel stehen. Wenn man sie verfolgt, bleibt man in der richtigen Ordnung.[3] „Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß nach den ausdrücklichen und klaren Worten des hl. Lehrers zur Konstituierung eines sittlich guten Aktes nur die materielle, nicht aber die formelle Konformität mit dem göttlichen Willen erforderlich ist. Die formelle Uebereinstimmung in Gottes Willen gehört nicht zur Substanz der moralisch guten Handlung, sondern zum modus superveniens caritatis."[4] Auch genügt es, wenn man dem Gewissen folgt. Seine Stimme ist ja Gottes Stimme.

Um aber hic et nunc eine Tat auf das natürliche Ziel hinzuordnen, muß dieses Ziel erkannt sein. Damit eine Handlung faktisch auf das entsprechende Ziel bezogen werde, ist es notwendig, das Ziel und die Beziehung der Tat zu dem Ziele zu erfassen. Der Heide braucht demnach ein entsprechendes Licht, um dieses Ziel zu erkennen, bezw. um die Konformität der Handlung mit dem Ziele festzustellen. Dieses Licht ist in der Tat vorhanden. Es ist die Vernunft.[5] Sie hat, weil durch die Erbsünde nicht vernichtet, die Fähigkeit, das natürliche Ziel zu erkennen und folglich dem Willen voranzuleuchten. Sie ist dazu befähigt, weil sie Abdruck der göttlichen Vernunft ist.[6] Sie kann Gottes Dasein und partiku-

---

turel, voilà la doctrine de saint Augustin parfaitement mise au point. Par rapport à l'ordre surnaturel, l'homme ne peut absolument rien sans la grâce; en revanche, dans l'ordre naturel, le libre arbitre et la raison peuvent prétendre à l'accomplissement de quelque bien et à l'acquisition de quelque verité. Rien de plus sage ni de plus modéré." L. Capéran, Le problème du salut des infidèles. Paris 1912. I, 189.

[1] H. Funke, Philosophie u. Weltanschauung[4]. Paderborn 1919, 15.

[2] Vgl. II. Sent. d. 41. q. 1. a. 2 ad 2.

[3] Vgl. II. Sent. d. 38. q. 1. a. 1; d. 41. q. 1. a. 2 ad 2.

[4] J. Ernst, Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung, 164; vgl. Q. d. de ver. XXIII. 7; S. Th. II. II. 23. 7.

[5] S. Th. I. II. 19. 1 ad 1; vgl. 10. 4; ad 3.

[6] S. Th. I. II. 71. 6.

läre gute Ziele erkennen und infolgedessen ihre Handlungen auf Gott oder auf ein natürlich gutes Ziel beziehen.[1]

Ferner ist eine sittliche Kraft unentbehrlich. Diese Kraft ist der Wille. Er kann sich auch im Stande der Ungnade frei für und gegen eine gute Tat entschließen.[2] Eine Prädetermination zur Sünde gibt es nicht. Durch die Erbsünde sind die natürlich guten Seelenkräfte weder völlig ausgerottet noch in ihrem Wesen verletzt worden.[3] Das tiefste Wesen des Menschen bleibt gut.[4] Der Wille ist nicht dauernd auf ein falsches Ziel gerichtet und keineswegs unerschütterlich dem Bösen überantwortet.[5] Im Menschen verbleibt das Bild Gottes, also auch die Neigung zum Guten. Die natürlichen Güter werden durch die Sünde nur vermindert, so daß alles, was man früher mit Leichtigkeit getan, nach dem Sündenfall viel Mühe kostet.[6]

Von seiten Gottes ist endlich die göttliche Mitwirkung erforderlich, um gute Handlungen zu vollbringen. Sie aber wird jedem Menschen zu jeglicher Handlung gewährt.[7]

Thomas will aber nicht nur die Möglichkeit sittlich guter Taten ganz im allgemeinen behaupten, sondern auch eine gewisse Leichtigkeit, selbst für den Sünder. Gott gab zum leichteren Erkennen des sittlich Guten die Synteresis. Das Gewissen stachelt auf und läßt dem Sünder keine Ruhe. Das tiefste Sein des Menschen ist auf das Gute angelegt. Das Gute hat eine größere Macht über den Menschen als das Böse, Gott eine größere als der Teufel.[8] Die Neigung zum Guten wird durch die Sünde nur vermindert, nicht aber vollständig aufgehoben (Jansenisten). Der Mensch fühlt sich nie wohl in der Sünde. Sein ganzes Wesen sträubt sich doch immer wieder gegen die Bosheit.

III. So ist also dem Heiden die physische Kraft zur Vollbringung natürlich guter Werke geblieben. Die heiligmachende Gnade, die aktuelle Gnade oder der Glaube sind im strengen Sinn nur zu Heilshandlungen notwendig.[9] Wo jene fehlen, braucht nicht alles notwendig aus böser Begierlichkeit oder aus dem Unglauben hervorgehen. Auch die moralischen Schwierigkeiten, die sich dem guten sittlichen Handeln entgegen stellen, sind nicht absolut und zwingend.

---

[1] Vgl. S. Th. II. II. 10. 4 ad 3.
[2] S. Th. I. II. 85. 2; vgl. I. 83. 2 ad 3.
[3] Vgl. S. c. G. IV. 52; S. Th. I. 85. 1; II. II. 23. 7 ad 1; II. Sent. d. 34. q. 1. a. 5; i. I. Cor. I. 2; i. Gal. I. 1.
[4] Vgl. S. c. G. III. 12.
[5] Comp. theol. 199. Vgl. II. Sent. d. 28. q. 1. a. 2 ad 2—4.
[6] II. Sent. d. 28. q. 1. a. 2.
[7] Vgl. II. Sent. d. 28. q. 1. a. 1 ad 1 u. ad 3; S. Th. I. II. 109. 2.
[8] Vgl. S. Th. I. II. 95. 1.
[9] S. Th. II. II. 10. 4 ad 2: „... fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis; sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni connaturalis."

Was die moralische Möglichkeit angeht, so lassen sich folgende Sätze aufstellen. Mit seinen rein natürlichen Kräften und dem gewöhnlichen Beistande Gottes kann der im Stande der Ungnade befindliche Mensch, also auch der Heide, leichtere Versuchungen überwinden und sich einige Zeit von Sünden frei halten. Er vermag diese oder jene bestimmte Sünde zu meiden,[1] auch einzelne schwere Sünden, allerdings nicht ohne Kampf und Schwierigkeit.[2] Der Heide ist ferner fähig zu einzelnen guten Handlungen.[3] Auch ist es ihm nicht unmöglich, einen Tugendhabitus zu erwerben, durch den er sich in den meisten Fällen böser Handlungen enthält, vorzüglich solcher, welche der Vernunft besonders entgegen sind.[4] Die moralischen Tugenden, insoweit sie auf das natürliche Ziel tendieren und die natürlichen Fähigkeiten des Menschen nicht übersteigen, lassen sich durch menschliche Werke erwerben. Diese erworbenen Tugenden können ohne die Caritas bestehen, wie es tatsächlich bei vielen Heiden der Fall war.[5] Weiterhin vermag der Mensch ohne Gnade viel Gutes, wenn auch nichts Verdienstliches zu tun.[6] Eine gewisse natürliche Gerechtigkeit ist für den Heiden nicht unmöglich.

Daraus ergeben sich nun umgekehrt die folgenden Schlußfolgerungen. Es brauchen nicht alle Werke jener Menschen, die sich im Stande der Todsünde befinden, sündhaft zu sein. Die Richtigkeit dieses Satzes geht aus unseren obigen Ausführungen hervor. Wie ist es aber, wenn außer der heiligmachenden Gnade auch der Glaube fehlt? Die Schrift sagt: „Omne quod non est ex fide, peccatum est."[7]

Die Auslegung dieses Satzes hat ihre lange und wechselvolle Geschichte. Es ist viel an ihm herumgedeutet worden. Der hl. Augustin verstand das „ex fide" nicht als „aus dem Gewissen", sondern „aus dem Glauben". Folgerichtig charakterisiert er jedes Werk des Ungläubigen als Sünde.[8] Aehnlich schroff und hart lauten die Aeußerungen Tiros, des Julianus Pomerius und anderer. In neuerer Zeit beruft man sich auf jenen Text der hl. Schrift, auf den hl. Augustin und das Arausicanum II und stellt Sätze auf, die äußerlich den Worten Augustins gleich oder ähnlich lauten und dasselbe auszusprechen scheinen. Man verdammt alle Werke der Heiden als Sünde und Laster. Man vergißt aber dabei, welchen Sinn Augustin dem Worte „Sünde" unterlegt.

Die Scholastiker betrachten das Problem von einer neuen Seite. Ihre Betrachtungsweise gestattet eine glückliche Lösung. Sie vermeidet alle Unklarheiten und Zweideutigkeiten, steht aber keines-

---

[1] Vgl. II. Sent. d. 28. q. 1. a. 2; i. I. Cor. XII. 1.
[2] Vgl. II. Sent. d. 28. q. 1. a. 2 ad 2; S. Th. I. II. 109. 8.
[3] S. Th. I. II. 109. 2.
[4] S. Th. I. II. 63. 2 ad 2.
[5] S. Th. I. II. 65. 2; vgl. S. Th. I. II. 71. 4.
[6] II. Sent. d. 28. q. 1. a. 1 ad 1.
[7] i. Rom. XIV. 23.
[8] Vgl. J. Ernst, Die Werke u. Tugenden d. Ungläubigen nach St. Augustin. Frb. i. B. 1871; Denifle, Luther I² 2. 857 über splendida vitia.

wegs im Widerspruch mit der augustinischen Auffassung, ebenso wenig wie das Arausicanum II vom Tridentinum verleugnet wurde.[1] „Die augustinische und scholastische Gnadenlehre — deren Differenzen am schärfsten in der beiderseitigen Lehre von den Werken und Tugenden der Ungläubigen zu Tage treten — stehen sich nicht wie unversöhnliche Gegensätze gegenüber, welche sich gegenseitig aufheben, sich gegenseitig Boden und Geltung abringen müßten; ihre Verschiedenheit liegt nicht darin begründet, daß wir auf der einen Seite Wahrheit, auf der anderen Irrtum, hier eine reine und unverfälschte, dort eine durch die heidnische Philosophie getrübte Theologie haben: vielmehr ist ihre Verschiedenheit in einer Verschiedenheit des beiderseitigen Standpunktes gelegen. Die scholastische Theologie ist nicht eigentlich von Augustins Lehre abgefallen, hat nicht den in ihr gegebenen Wahrheitsgehalt angetastet und gefälscht, wohl aber hat sie eine andere Seite hervorgehoben, von einem anderen Gesichtspunkte aus die Eine (aber der theologischen Betrachtung verschiedene Seiten darbietende) Wahrheit beleuchtet: Augustinismus und Scholastik verhalten sich nur wie die zwei Seiten der Einen Wahrheit."[2] Augustin betrachtet die Werke der Ungläubigen vornehmlich in ihrem Verhältnis zum letzten übernatürlichen Ziel. Er fragt nach dem kirchlichen, praktischen Wert derselben für die Erreichung unseres übernatürlichen Zieles. Bei ihm bedeutet „gut" und „bös", „Tugend" und „Sünde" nicht in allem dasselbe wie bei Thomas. Darauf ist wohl zu achten. Für Augustin ist Sünde alles, sofern und soweit es nicht auf das letzte, übernatürliche Ziel bezogen ist. Thomas drückt sich genauer aus. Er hält die natürliche und übernatürliche Ordnung und infolgedessen das natürlich und übernatürlich Gute scharf auseinander und betrachtet dann das Problem nicht mehr ausschließlich vom Gesichtspunkt des übernatürlichen Zieles. Er anerkennt auch ein natürlich gutes Ziel. Alle Handlungen, die darauf hingeordnet sind, tragen das Merkmal der Gutheit. Sünde sind nur jene Werke, die direkt aus dem Unglauben hervorgehen, bezw. bei denen der Unglaube treibendes Motiv oder Ziel ist. Darum brauchen die Heiden nicht in allen Werken zu sündigen.[3] Außerdem sieht Thomas zunächst von der Wirklichkeit ab, während der hl. Augustin und das Arausicanum II mehr die letztere im Auge hatten.

Der Sinn der schwierigen Stelle im Römerbriefe läßt sich nach Thomas verschieden deuten. Paulus will sagen, daß das Leben der Ungläubigen nicht ohne Sünde sein kann, oder daß alle Werke,

[1] Vgl. Arausicanum II canon. 22 (Denzinger[12] 195) u. Tridentinum s. VI. canon. 7 (Denz. 817).
[2] J. Ernst, Die Werke u. Tugenden d. Ungläubigen, 224 f.
[3] S. Th. II. II. 10. 4; vgl. Q. d. de malo VII. 3 ad 17.

welche aus dem Unglauben hervorgehen oder auf ihn hinzielen, z. B. das Anbeten der Götzenbilder, Sünden sind.[1] Eine andere Auslegung ist diese: die Ungläubigen leben immer mit der Sünde. Denn so lange man den Unglauben fest hält, wird keine der anderen Sünden vergeben.[2] Oder endlich: alles, was gegen den Glauben oder gegen das Gewissen ist, ist Sünde, auch wenn es seinem Objekte nach gut zu sein scheint, z. B. wenn der Heide zu Ehren seiner Götter die Jungfräulichkeit gelobt oder ein Almosen gibt.[3] Das „ex fide" kann man in verschiedenem Sinn fassen, einmal so, daß man unter fides die theologische Tugend des Glaubens, zum andern, daß man darunter das Gewissen versteht. Beide Bedeutungen sind im Wesen die gleichen. „... hae duae acceptiones non differunt nisi secundum differentiam particularis et universalis."[4]

Aus diesen Lehren des hl. Thomas ergibt sich, daß von einer Sündhaftigkeit der modus primo primi keine Rede sein kann. Sündhaft ist ja nur die Handlung, die mit Bewußtsein und freiem Willen vollzogen wird. Thomas „betont überall in klarster und prinzipiellster Weise, daß eine formelle Sünde ohne Beteiligung des freien Willens unmöglich ist: die Sünde besteht wesentlich in der Tätigkeit des freien Willens, d. h. der geistig wollenden Kraft.[5] Auch da, wo er die moralische Unvermeidlichkeit der läßlichen Sünde lehrt, begründet er dieselbe nicht mit dem bloßen Aufsteigen sinnlicher Versuchungen, sagt vielmehr, die Sünde geschehe dadurch, daß Vernunft und Wille ihnen nicht zeitig entgegentreten."[6] Es besteht also auch keine necessitas peccandi. Der Todsünder kann diese oder jene schwere Sünde eine Zeit lang meiden.[7] Man darf nicht alle Werke des in schwere Schuld verstrickten Heiden als Sünde hinstellen. Endlich sind nicht alle ohne Gnade verrichteten Werke sündhaft.[8]

IV. Thomas ist also weit entfernt, den Heiden die Möglichkeit natürlich guter Werke abzusprechen und ihre Taten insgesamt als Laster zu verdammen, ebensowenig aber auch geneigt, die sittlichen Fähigkeiten der Heiden zu übertreiben, die Grenzen zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung zu verwischen und über die Unterschiede zwischen Christentum und Heidentum hinweg zu sehen.

---

[1] S. Th. II. II. 10. 4 ad 1; vgl. 23. 7 ad 1. Ernst bemerkt zu dieser Auslegung des fraglichen Bibeltextes: „Auch von diesem Versuche die Worte unseres hl. Lehrers (des hl. Augustin) in einem theologisch unverfänglichen Sinne zu deuten, müssen wir sagen, daß er in Augustin selbst durchaus keinen Halt hat, daß vielmehr durch ihn dem hl. Lehrer ein ganz fremder und dazu ziemlich unkräftiger Gedanke aufgedrungen und aufgezwungen werden will." a. a. O. 89.

[2] II. Sent. d. 41. q. 1. a. 1 ad 1; vgl. IV. Sent. d. 39. q. 1. a. 2 ad 5.

[3] i. Rom. XIV. 3.

[4] ibid.

[5] S. Th. I. II. 77. 6; Q. d. de malo III. 3 ad 8.

[6] J. Mausbach, Grundlage u. Ausbildung d. Charakters, 67.

[7] Vgl. i. Rom. V. 4; i. Hebr. X. 3; II. Sent. d. 28. q. 1. a. 2.

[8] Zur Frage, ob es im Gnadenstand natürlich gute Werke geben könne vgl. Q. d. de malo II. 5 ad 7.

Wir haben schon gesagt, daß die Heiden von den Rationalisten für gleich sittlich tüchtig erklärt wurden wie die Christen. Sie sollen zu allem Guten fähig sein. Sie könnten das Gute in gleichem Umfange, von gleichem Wert und gleicher Verdienstlichkeit tun wie die Gläubigen. Man schränkt ihre sittlichen Fähigkeiten nicht wesentlich, sondern höchstens graduell ein.[1] Die Pelagianer erklärten den Willen allein für entscheidend. Er kann aus sich die Sünde meiden. Jeder Mensch ist vollkommen Herr seiner Taten.[2] Alle Menschen neigen zu dem ihrer Natur Entsprechenden hin[3] und können ohne Einschränkung natürlich gute Werke vollbringen, ohne dabei der Gnade zu bedürfen.[4] Anschauungen dieser Art sind gerade in unseren Tagen verbreitet, während die Streitfrage über das Problem der Sündhaftigkeit aller Werke des Heiden längst an Interesse verloren hat. Ja man betrachtet die Gnade als direktes Hindernis echt sittlichen Handelns. Sie erschlaffe und mache untüchtig zum sittlichen Tun. Am meisten überspannt wurden die sittlichen Fähigkeiten des Menschen durch die Jovinianer, welche erklärten, der Mensch sei nicht im Stande zu sündigen, sondern müsse notwendig gute Werke verrichten.[5] Demgegenüber betont nun Thomas nachdrücklich die Grenzen der sittlichen Fähigkeiten des Menschen, zumal des Heiden.

Die Uebung der Sittlichkeit setzt eine Kenntnis des Sittengesetzes voraus. Um diese aber ist es bei den Heiden schlecht bestellt. Außerdem fehlen den Heiden die kräftigen Motive.[6] Der Gottesgedanke ist schwach.[7] Die Stützen, die dem Christen in so reichem Maße zur Verfügung stehen, fehlen ihm. Das Böse stellt sich dem Heiden als schön, befriedigend und beglückend vor, während das Gute von ihm Ueberwindung, Anstrengung und Kampf verlangt. Dazu kommen noch die Hemmungen von seiten des Körpers.[8] Das sinnliche Begehrungsvermögen kann sich dem Befehl der Vernunft widersetzen.[9] Die Denkungsart der Heiden ist sinnlich orientiert und materiell geartet. Der Wille der Menschen, die sich im Stande der Ungnade befinden, entbehrt der Widerstandskraft. Alle sittlichen Hemmungen wurzeln zuletzt in der Erbsünde und der durch sie bewirkten sittlichen Schwäche des Menschen. Die Erbsünde hat dem Menschen die vierfache Wunde der Bosheit, Schwäche, Begierlichkeit und Unwissenheit geschlagen.[10] Vor der Sünde herrschte im Menschen vollkommene Harmonie zwischen Geist und Leib, Vernunft und Sinnlichkeit und zwischen Mensch und Gott. Diese Harmonie wurde durch die Erbsünde gestört. Der Mensch

[1] Vgl. i. I. Cor. XII. 1; i. Rom. II. 3.
[2] S. Th. I. II. 109. 2. o. 1; II. Sent. 28. q. 1. a. 1; Exp. devot. orat. dom. XXVI.
[3] S. Th. I. II. 109. 1. o. 2.
[4] ibid. o. 3.
[5] II. Sent. d. 28. q. 1. a. 1.
[6] Vgl. H. Funke, Philosophie u. Weltanschauung.[4] Paderborn 1919, 16 f.
[7] Vgl. i. Rom. VII. 2; i. Eph. V. 6; S. Th. I. 65. 1 ad 3.
[8] S. Th. I. II. 51. 1.
[9] S. Th. I. 81. 3 ad 2; vgl. 83. 1 ad 1; III. Sent. d. 2. q. 2. a. 3. 1 ad 1.
[10] i. Gal. III. 7.

verlor die Herrschaft über die niederen Seelenkräfte, über den Leib und die äußeren Dinge, und begann in seinem niederen sinnlichen Strebevermögen die ungeordneten Regungen der Begierlichkeit, des Zornes und der anderen Leidenschaften zu erfahren. Diese kämpfen seit der Erbsünde wider das bessere Wollen. Sie umdunkeln und verwirren die Vernunft und ihre Tätigkeit. Das Fleisch streitet wider den Geist.[1] Seitdem Adam gesündigt hat, lauern ständig Gefahren auf den Menschen, die ihn zur Sünde antreiben.[2] Durch die Erbsünde wurde die virtus und der decor spiritualis im Menschen vernichtet.[3]

Aehnliches gilt von der Sünde überhaupt. Sie knechtet den Menschen. Der Sünder vermag nicht mehr dem Urteil der Vernunft in allem zu folgen.[4] Die Sünde zerstört die innere Harmonie der Affekte.[5] Durch die Sünden, besonders, wenn sie sich oft wiederholen, vermindert sich die Neigung zur Tugend, wenn dieselbe auch nicht vollständig zerstört wird.[6]

All diese sittlichen Hemmungen werden verstärkt durch die Macht der Gewohnheit. Man darf auch nicht das böse Beispiel und den schlechten Einfluß der Umgebung, vor allem der Dämonen, vergessen, die durch ihre Gaukeleien und Einflüsterungen den Menschen zur Sünde verlocken. Endlich ist noch der Mangel an Gnade bei den Heiden zu erwähnen.[7]

Diese Feststellungen machen nun folgende Meinungen des hl. Thomas verständlich. Vor dem Empfang der Gnade eilt der Mensch bereitwillig und ohne inneren Widerstand zur Sünde.[9] Ohne Gnade kann er nicht alle Sünden meiden. Solches ist nur dem gegeben, der Gott über alles liebt. Dazu aber bedarf es der Gnade.[10] Der Heide ist auch nicht fähig zur Meidung aller Todsünden, weil er nicht alle Vorschriften des Gesetzes beobachten kann.[11] Ebenso sind jene schweren Sünden, welche den göttlichen Tugenden direkt entgegengesetzt sind, unvermeidlich.[12] Ohne Gnade ist es auch unmöglich, die Todsünde auf lange Zeit zu meiden[13] oder alle läßlichen Sünden zu verhüten. Letzteres vermag nicht einmal der begnadete Mensch. Der Grund liegt in der durch die Erbsünde verursachten Empörung des Fleisches wider den Geist.[14]

V. Wir haben es in unseren obigen Ausführungen so hingestellt, als ob den Heiden wie jedem Menschen nur die Wahl bliebe, zwischen sittlich guten und schlechten sittlichen Handlungen, als ob jede sittliche Tat entweder gut oder bös sei. Waren wir dazu berech-

---

[1] Comp. theol. 192; i. Rom. V. 3; IV. 1; vgl. J. Mausbach, Grundlage u. Ausbildung d. Charakters, 65.
[2] i. Eph. V. 6.
[3] i. Col. III. 2.
[4] i. Rom. VI. 4.
[5] i. Rom. V. 2.
[6] S. Th. I. II. 85. 1. 2.
[7] Vgl. S. c. G. III. 12; i. Rom. VI. 4; VII. 2.
[8] Vgl. i. Gal. IV. 8.
[9] i. I. Cor. XII. 1; vgl. i. Gal.
[10] Vgl. i. I. Cor. XII. 1; i. Gal. III. 7 f.; S. c. G. II. 161; II. Sent. d. 28 q. 1. a. 2.
[11] Vgl. i. I. Cor. XII. 1; S. Th. I. II. 63. 2; 109. 8; II. Sent. 28. q. 1. a. 2.
[12] S. Th. I. II. 63. 2; vgl. J. Bucceroni, Commentarii de aucilio sufficienti infidelibus dato ... Romae 1890. 12.
[13] II. Sent. d. 28. q. 1. a. 2; S. Th. I. II. 109. 8; i. I. Cor. XII. 1.
[14] II. Sent. d. 28. q. 1. a. 2 ad 2.

tigt? Gibt es nicht noch eine andere Art von sittlichen Handlungen, die man weder als gut noch als bös bezeichnen kann? Sind nicht auch sittlich indifferente Handlungen möglich?

Es liegt in der Konsequenz seiner ganzen Sittenlehre, wenn Thomas die Möglichkeit sittlich indifferenter Handlungen völlig ablehnt. Für ihn gibt es nur gute oder böse sittliche Handlungen. Freilich existieren auch andere Handlungen, die weder gut noch bös sind. Allein Handlungen dieser Art sind überhaupt keine sittlichen, keine im eigentlichen Sinn menschliche Handlungen (actiones humanae). Man bezeichnet sie passender als Handlungen des Menschen (actiones hominis). Menschliche Handlungen sind alle, die vom Menschen ausgehen, insofern er Mensch ist. Der Mensch aber unterscheidet sich hinsichtlich seiner Handlungen von den vernunftlosen Geschöpfen dadurch, daß er Herr über seine Handlungen ist. Als menschliche Handlungen sind demnach jene zu bezeichnen, deren Herr der Mensch ist, also jene, die aus der Vernunft und dem freien Willen hervorgehen. Solche Handlungen sind aber entweder auf das gebührende Ziel hingerichtet oder nicht. In ersterem Fall sind sie gut, in letzterem schlecht. Näher auf dieses Problem der sittlich indifferenten Handlungen einzugehen, erübrigt sich hier. Wir verweisen auf die Thomastexte und die Literatur.[1]

§ 23. Möglichkeit natürlicher Gottesliebe über alles.

Es entsteht noch die Frage, ob sich der Heide trotz Erbsünde und sittlicher Schwäche zum höchsten Akt der Sittlichkeit, zur natürlichen Gottesliebe über alles aufschwingen kann.[2] Ist der Heide fähig, ohne Hilfe einer besonderen Gnade Gott über alles vollkommen zu lieben?

Es gibt mehrere Arten der Liebe Gottes über alles. Man kann Gott als „principium et finis naturalis boni" oder als Gegenstand der übernatürlichen Glückseligkeit über alles lieben.[3] Nur um die erstere Art der Gottesliebe über alles handelt es sich hier.

Müssen wir nun nicht diese Fähigkeit auch bei den gefallenen Menschen annehmen? Hat nicht jeder Mensch eine tief innerliche

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 1. 1; 18. 8 f.; Sent. d. 40. q. 1. a. 5; O. d. de malo II. 4; Th. Steinbüchel, der Zweckgedanke i. d. Philosophie d. Thomas v. Aquino. (Baeumkers Beiträge XI. 1). Münster i. W. 1912, 77—79.

[2] Literatur: H. Denifle, Luther I² 2. Mainz 1906, 541 ff.; Diekamp II, 386; J. Ernst, Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung. 218 ff.; E. Hugon, Hors de l'Eglise, 167—180; Kirschkamp, Gnade. Kirchenlex. V, 737—740; Scheeben III, 824—825. Thomas behandelt unsere Frage ausdrücklich in S. Th. I. II. 109. 3.

[3] S. Th. I. II. 109. 3 ad 1.

Neigung, einen naturnotwendigen Drang, Gott über alles zu lieben?[1] Thomas selbst erklärt, daß alle Wesen Gott über alles lieben.[2] Bedeutet nicht die Verneinung unserer Frage eine Leugnung der natürlichen Kräfte des Menschen?[3] Ist die Gottesliebe über alles nicht das natürliche Ziel des Menschen, von dem Thomas selber sagt, daß man es mit natürlichen Kräften zu erreichen vermöge? Hat Gott uns nicht durch das Naturgesetz zu ihr verpflichtet?[4]

Darum haben in der Tat viele Theologen, selbst ausgezeichnete Thomisten, unsere Frage mit Ja beantwortet.[5] Thomas hingegen ist der gegenteiligen Meinung. Im Stande der unversehrten Natur wäre der Mensch fähig gewesen, Gott über alles zu lieben, im Stande der verdorbenen Natur jedoch verfügt er nicht mehr über die genügende Kraft zu diesem höchsten Akt der natürlichen Sittlichkeit.[6] Er bedarf der Hilfe der heilenden Gnade. Der Grund liegt in dem Mißverhältnis der durch die Erbsünde geschwächten sittlichen Kräfte des Menschen zu der Erhabenheit dieses Aktes der Gottesliebe über alles.

Verständlicher noch wird diese Lehre von der Unmöglichkeit einer Gottesliebe über alles seitens des Heiden, wenn wir sie in ihrem Zusammenhang mit verwandten Lehren des hl. Thomas betrachten, vorzüglich mit seiner Lehre von der Erbsünde und ihren Wirkungen, von der Schwierigkeit natürlich guter Werke und der Unmöglichkeit, eine vollkommen gute Tat zu vollbringen.

2. Kapitel.

Sittenzustände im Heidentum.

§ 24. Allgemeines über die Sittenzustände im Heidentum.

Wenn Thomas einerseits die Möglichkeit natürlich guter Werke für die Heiden bejaht, andererseits ihr aber auch enge Grenzen zieht, so stützt sich dies sein Urteil in erster Linie auf theoretische, theologische Erwägungen. Aber auch das wirkliche Leben ist nicht außer acht gelassen. Thomas fand eine Bestätigung seiner Ansicht

---

[1] Vgl. S. Th. I. 93. 4; i. Mt. VI. 5; Q. d. ver. XXII. 2. Lies Ch. V. Héris, L'amour naturel de Dieu d'après s. Thomas. in: Mélanges Thomistes, 289—310.

[2] Quodl. I. 8; S. Th. I. 60. 5 ad 5.

[3] Vgl. S. Th. I. 65. 2. u. I. II. 109. 3 ad 2. Ueber die Frage, ob man Gott hassen könne, vgl. Morgott, Die Theorie d. Gefühle i. Systeme d. hl. Thomas. Eichstätt 1864, 55.

[4] Vgl. II. Sent. d. 3. q. 4.

[5] Z. B. Scotus, Gabr. Biel, Molina, Banec, Cajetan, Dominicus Soto.

[6] Vgl. i. I. Cor. XII. 1.

in dem empirischen Material, das ihm vorlag. Dieser und die folgenden Paragraphen sollen dafür einige Belege bringen. Zugleich mögen sie zeigen, wie der hl. Thomas über das Heidentum denkt und wie er sich das heidnische Leben vorstellt. Es fällt dadurch ein helleres Licht auf manche seiner Anschauungen, z. B. auf die von der Notwendigkeit der Gnade und Erlösung.

I. Thomas kennt heidnische Männer und Frauen, die ein hohes Maß sittlichen Ernstes an den Tag gelegt und ein edles sittliches Leben geführt haben.

Dazu zählen Plato, Sokrates, Aristoteles, Seneca, Cornelius u. a. Die aegyptischen Hebammen wurden von Gott für ihre guten Taten, ihre Gottesfurcht und ihr Wohlwollen gegen die Juden belohnt.[1] Job war ein Gerechter.[2] Heiden, wie Achior und Ruth, wurden ob ihrer Tugend in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen.[3] Orpheus führte die vertierten Menschen zur Gesittung zurück.[4] Manche Heiden wurden wegen ihrer Gesetzesbeobachtung den Juden vorgezogen.[5] Thomas glaubt, daß sich die moralischen Tugenden bei vielen Heiden fanden.[6] Das Leben des Cornelius ist für ihn ein typisches Beispiel der Vorbereitung auf die Gnade und das Christentum. Wer wie Cornelius tut, was an ihm ist, den führt Gott sicher zum Heile, selbst wenn er ein Wunder wirken müßte.[7]

Als Ursache heidnischer Gesittung wird der Einfluß sittlich tüchtiger Männer angegeben. Zuletzt aber danken die Heiden die Kraft zu ihren sittlich guten Werken Gott: „... si qua bona in gentilibus fuerunt, a Deo fuerunt."[8]

II. Allein der erkennenden und zurückhaltenden Urteile sind wenige. Durchweg ist die Schilderung, die Thomas, vorzüglich im Anschluß an den Römerbrief (c. 1), von den Sittenzuständen im Heidentum entwirft, eine düstere. Die Heiden erscheinen im großen und ganzen als Sünder und Verirrte, als verlorene Kinder, die in der Ferne weitab vom Vaterhause weilen.[9]

Der englische Lehrer wiederholt hier nur die Ansichten der Väter, deren er eine Reihe in seiner Catena aurea anführt. Nach Augustin sind die Heiden Blinde und Bettler,[10] nach Basilius sitzen sie im Dunkeln.[11] Sie sind von keiner Vernunft gezähmt und in den Brunnen der Begierlichkeit gefallen.[12] Die Beschäftigung mit den zeitlichen Dingen hat sie nach Beda niedergedrückt.[13] Gregor stellt die Heiden als kranke, von Geschwüren

---

[1] S. Th. II. II. 110. 3 ad 2.
[2] i. Rom. II. 3.
[3] S. Th. I. II. 105. 3 ad 1.
[4] i. l. de An. I. 12.
[5] i. Rom. II. 4.
[6] S. Th. I. II. 65. 2.
[7] Q. d. de ver. XIV. 11 ad 1; vgl. II. Sent. d. 28. q. 1. a. 1.
[8] Q. d. de pot. VI. 5.
[9] Vgl. C. a. i. Mt. II. 1.
[10] C. a. i. Lc. XVIII. 7; XVI. 6.
[11] ibid. I. 36.
[12] ibid. XIV. 1.
[13] ibid. XIX. 1.

bedeckte Menschen hin.[1] Ambrosius sieht im Knechte des Hauptmanns das Heidentum symbolisiert, das in den knechtenden Fesseln der Welt festgehalten ist.[2] Das Heidentum hatte alle Gaben der Natur verloren.[3] Ähnliche Urteile werden angeführt von Hilarius, Chrysostomus, Remigius u. a.[4]

Thomas hält die sittlichen Verheerungen im Heidentum für größer als die geistig-intellektuellen. Die Ausführung des Sittengesetzes gestaltet sich bei den Heiden schlechter als die Erkenntnis des Sittengesetzes. Im Heidentum als seinem Herrschaftsgebiet offenbart das Böse seine ganze Macht. In seiner sittlichen Verderbnis gleicht das Heidentum der toten Wüste, dem harten Gestein oder auch dem unfruchtbaren Baum.[5] Bereitwillig eilen die Heiden zu allen Sünden. Sie sind wie ein unreines Tier.[6] Vom Geistigen abgewichen, haben sie sich völlig der Sinnenwelt hingegeben und unter die Dämonen erniedrigt.[7] Sie sind unrein, sündig und unfruchtbar[8] und haben das Naturrecht verschleudert.[9] Kurz, die Heiden sind fern von Gott[10] und wandeln nach der Eitelkeit ihres Herzens.[11] Ihr Gebet ist verkehrt, weil es aus vielen Worten besteht und an die bösen Geister gerichtet ist.[12] Sinnlichkeit und Leidenschaft beherrschen die Vernunft des Heiden.[13] Wenn Thomas mehrfach von der alten heidnischen Verderbtheit spricht, dann meint er damit nicht eine Schlechtigkeit, die aus Unwissenheit hervorgegangen, sondern eine solche, die trotz besseren Wissens entstanden ist.[14]

Was die Geschichte des Heidentums und seiner moralischen Verirrungen angeht, so ist Thomas der Auffassung, daß das Heidentum eine Entartung und ein Abfall von höheren Idealen ist. Es steht aber um die Sittlichkeit nicht bei allen Völkern gleich gut oder schlecht, jene ist vielmehr nach Völkern, Personen und Zeiten verschieden.

Wenn wir die moralische Verfassung der Heiden kurz kennzeichnen wollen, so können wir sagen: die Heiden haben sich von Gott abgekehrt und zur Welt hingewandt. Weltlichkeit und Sinnlichkeit charakterisieren ihre seelische Eigenart.[15]

---

[1] ibid. XVI. 6.
[2] ibid. VII. 1.
[3] ibid. VIII. 7.
[4] Vgl. C. a. i. Mt. VIII. 2; II. 7; XXI. 5; IX. 7; VIII. 8.
[5] i. Joh. I. 11. 3; i. Mt. III. 1; i. Rom. XI. 3.
[6] i. I. Cor. XII. 1; i. Mt. XV. 2; i. Joh. XII. 1. 3. n. 2. Vgl. die Charakterisierung des Heiden als „bestialiter vivens" i. Is. XLIII.
[7] Comp. theol. 202.
[8] i. Is. XXXV; i. Gal. II. 4; i. Rom. XI. 3.
[9] i. Lc. XLII.
[10] i. Rom. IV. 3: „... Gentiles ... erant omnino alienati a Deo."
[11] i. Joh. V. 1.
[12] i. Mt. VI. 2.
[13] i. Rom. IV. 3.
[14] i. Rom. I. 7; i. Eph. IV. 6 f.; V. 4.
[15] Vgl. i. Eph. II. 6; III. 1; IV. 3; i. Rom. XII. 1; S. Th. II. II. 19. 4 ad 3.

§ 25. Das Verhalten der Heiden gegen Gott.

Religion haben alle Heidenvölker.[1] Ein religionsloses Volk existiert nach der Auffassung des Aquinaten nicht. Die Religion beruht ja auf einer naturhaften Anlage des Menschen. Zu ihr sind alle Menschen verpflichtet.[2] Alle Menschen erkennen Gott und wissen um ihre Pflichten gegen den Schöpfer. Die natürliche Vernunft diktiert jedem Menschen, daß er etwas zur Ehre Gottes tun muß.[3] Das Naturgesetz verpflichtet auch zur Darbringung von Opfern an die Gottheit. Opfer werden denn auch überall dargebracht.[4] Weil die Religion in der menschlichen Natur wurzelt, hat es nie eine religionslose Zeit gegeben. „Die Frage, ob die Religion so alt ist wie die Menschheit, oder ob sie erst später entstanden ist, kann, ebenso wie die nach ihrem Ursprung und Wesen, nicht durch historische Untersuchung entschieden werden; sie ist zum Teil auch eine psychologische und philosophische."[5] Ist diese Ansicht richtig, dann hat Thomas durch seine Ausführungen über die Religion einen wertvollen Beitrag zur Frage nach dem Ursprung und der allgemeinen Verbreitung der Religion geliefert. Der Gedanke, daß die Moral ursprünglich gar keinen religiösen oder umgekehrt die Religion keinen moralischen Einschlag gehabt habe, ist ihm völlig fremd.[6]

Die Heiden messen der Religion eine große Bedeutung bei. Dafür sprechen verschiedene Beobachtungen. Von der Hochschätzung des Priesterstandes las der Aquinate in Cäsars Werk über den gallischen Krieg.[7] Auch vom Gebet der Heiden weiß er mancherlei zu sagen.[8] Aus religiösen Gründen verpflichteten sich heidnische Jungfrauen zur Keuschheit. Thomas hält es sogar für möglich, daß Gott um der Keuschheit der Vestalinnen willen Wunder gewirkt hat.[9]

So haben also die Heiden Religion, sie schätzen ihren Wert hoch ein, bringen sogar aus religiösen Gründen große Opfer. Das ist anzuerkennen. Aber ihre Religion ist nicht die richtige, und dies sowohl mit Bezug auf den Gegenstand ihrer religiösen Verehrung wie auch mit Bezug auf die Art und Weise ihrer religiösen Betätigung. Die Heiden stehen nicht im rechten Verhältnis zu dem einen wahren Gott, ihren Herrn und Schöpfer.

Gott ist Schöpfer und Vater, Ziel und Ende des Menschen. In

---

[1] Ueber die Religion handelt Thomas S. Th. II. II. 81.
[2] Vgl. S. Th. II. II. 81. 1. c. u. ad 3 ad 4.
[3] S. Th. II. II. 81. 2.
[4] S. Th. II. II. 85. 1.
[5] Tiele - Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte.[4] Berlin 1912, 21.
[6] S. Th. I. II. 99. 3 wird ganz allgemein gesagt, daß rituelle Vorschriften heidnischer Obrigkeiten moralische Zwecke verfolgten. Vgl. i. Ethic. VIII. 9.
[7] De regim. princ. I. 4.
[8] S. Th. II. II. 83. 5; C. a. i. Mt. VI. 4.
[9] Vgl. Q. d. de pot. VI. 5 ad 5.

unserem Sein und Leben, Wirken und Schaffen hängen wir von ihm ab. Gott ist Wahrheit und Licht für den Verstand, Kraft und Seligkeit für den Willen. Das Geschöpf ist seinem ganzen innersten Wesen nach auf Gott angewiesen und hingeordnet. Gott ist für den Menschen alles: Licht und Leben, Hilfe und Trost, Freude und Ruhe.

Darum hat jeder Gott anzuerkennen und zu preisen. In Gott sich zu freuen und von ihm alles zu erhoffen, auf ihn sich zu stützen und ihn zu verehren, ist des Menschen Pflicht und Glück.[1] Er soll die Idee des Menschen verwirklichen, darf sich also nicht selbstherrlich von seinem Lebensgrund trennen.[2]

Von Gott soll der Heide die Wahrheit, von ihm allein kann er sie zuletzt mittelbar oder unmittelbar bekommen. Es gebührt sich darum, daß er die Wahrheit ehrfürchtig als Gottes Geschenk annimmt und beachtet. Auch soll sie sich bei ihm in sittlichen Taten auswirken. Aber die Heiden haben die Wahrheitserkenntnis, besonders die Gotteserkenntnis, verschmäht und vergessen. Sie erkannten Gott, ohne diese Erkenntnis gut anzuwenden und in die Tat umzusetzen. Da sie Gott als den alles Ueberragenden erfaßten, so wäre es ihre Pflicht gewesen, ihn zu loben und zu ehren. Aber sie leisteten ihm nicht den schuldigen Kult. Sie hätten bei der Wahrheit bleiben müssen. Statt dessen setzten sie Gottes Können und Wissen Schranken. Da ihr Denken sie zur Erkenntnis Gottes als der Ursache alles Guten führte, wäre Dankbarkeit und Danksagung Gott gegenüber ihre Pflicht gewesen. Allein, die Heiden schrieben sich selber alle Errungenschaften auf dem Gebiet der Wahrheitserkenntnis zu. Auch mißbrauchten sie die Gotteserkenntnis dadurch, daß sie nicht die entsprechenden Schlußfolgerungen aus ihr zogen. Ja sie gingen noch weiter und verfälschten die richtige Gotteserkenntnis zu falschen Dogmen. So lehrten sie beispielsweise die Beschränktheit der göttlichen Macht und leugneten die göttliche Vorsehung. Ihr Wünschen und Begehren ging dahin, freier sündigen zu können. Darum wollten sie von Gott nichts wissen. „Recede a nobis!" So antworteten sie Gott auf seine natürliche Offenbarung.

Gott ist Leben und Kraftquelle, Hoffnung und Halt für jeden Menschen. Wir sollen auf ihn vertrauen und von ihm das tägliche Brot für Leib und Seele sowie auch die endliche Glückseligkeit erhoffen. Aber von einem kindlichen Vertrauen auf Gottes gütiges Walten ist bei den Heiden nichts zu finden. Die Seligkeit haben sie von vergänglichen Gütern erwartet und geglaubt, sie durch eigene Bemühungen erringen zu können. Gott hätten sie auch alles

[1] Vgl. i. Rom. I. 7, wo sich die Grundlagen und Belege für die folgenden Ausführungen finden.

[2] Ueber die Pflicht der Unterwerfung, Huldigung und Liebe Gott gegenüber vgl. S. c. G. III. 119; i. Tit. I. 7; I. 1; i. Ps. XL. 9.

Gute, das ihnen zuteil wurde, zuschreiben sollen, tatsächlich schrieben sie es aber sich selbst zu. Ihr stolzer Sinn vermeinte sogar, Gott ganz entbehren und sich selber genügen zu können.

Gott ist die Liebe und will Gegenstand unserer Liebe sein, um uns dafür wieder selig zu machen in seiner Liebe. Aber die Heiden haben sich zu Gottes Feinden aufgeworfen, haben Gott verlassen und sich gegen ihn empört. Zur Strafe wurden sie von vielen Wohltaten Gottes, insbesondere vom privilegium dilectionis, ausgeschlossen. Wegen ihres Abfalles waren sie auch nicht mehr würdig, Kinder und Volk Gottes zu heißen.[1] Die schwerste Strafe aber hatten sie für die Ewigkeit zu erwarten. Infolgedessen fürchteten sie sich vor Gott und zitterten vor ihm. Das Bewußtsein der Kindschaft Gottes und der Freundschaft mit Gott fehlte ihnen.[2]

In der Abkehr von Gott besteht nach Thomas das Wesen des Heidentums. Mit dieser Abkehr paarte sich die Hinwendung zu den Kreaturen und zu sich selbst. Stolz vertrauten die Heiden auf ihre geistige Begabung, hochmütig bauten sie auf ihre eigene sittliche Kraft.[3] Nicht Gott, sondern sich selbst schrieben sie alles Gute zu. Aber damit war die Abwendung von Gott noch nicht abgeschlossen, sie ging vielmehr noch weiter. Das Höhere im Menschen beugte sich dem Niederen, die Vernunft der Sinnlichkeit, das Göttliche dem Tierischen. Es geschah dies besonders durch die Sünden wider die Natur, welche zugleich mit dem Götzendienst begonnen zu haben scheinen und mit dem Götzendienst zugenommen haben.[4] Die natürliche Ordnung ward verkehrt. Wie ein Knecht in die Hände seines grausamen Herrn, so wurde der Heide seinen eigenen Lüsten ausgeliefert. Der Heide gab sich schändlichen, unreinen Handlungen hin. Nicht einmal Männer wie Plato blieben von dieser Verderbnis ganz frei.[5] Die Verirrung und Hingabe an die Sünde wider das sechste Gebot ging stellenweise so weit, daß unsittliche Handlungen Gegenstand des Kultus wurden.[6]

Und noch ist der Abfall von Gott nicht beendet. Der Heide erhebt das, was unter ihm steht, zu seinen Göttern, Idealen und Zielen. Von den Geschöpfen erwartet er Heil und Segen, Hilfe und Kraft und erweist ihnen daher die Gott schuldige Ehre. Er stellt das Vergängliche und Sterbliche auf den Altar: Holz und Stein, Himmel und Sterne, Tiere und Menschen. Die Heiden verkehren das Erste in das Letzte und das Letzte in das Erste. Gott verlassen

[1] i. Rom. IX. 5.
[2] Aristoteles hielt sogar eine Freundschaft zwischen Göttern und Menschen für unmöglich. Vgl. i. Ethic. VIII. 9.
[3] Vgl. i. Rom. VII. 1.
[4] i. Rom. I. 8.
[5] Vgl. S. Th. II. II. 152. 2. o. 3.
[6] Vgl. S. Th. I. II. 102. 5 ad 1.

sie und werden dafür Knechte der Kreaturen und der Sünde. Dafür hat Gott sie zur Strafe sich selbst überlassen und ihnen seine Gnade mehr und mehr entzogen.

Allein, so weit sich auch die Heiden von Gott entfernen, das tiefste Drängen ihres Wesens geht doch wieder hin zu Gott. Das Gewissen läßt ihnen keine Ruhe. Ihr Herz will wieder frei werden von Schuld und ihr ganzes Sein bäumt sich auf wider die drückende Last der Schuld. Sie rütteln an den Fesseln der Sünde. Auch Gott hat ihrer nicht ganz vergessen. Wir werden sehen, wie Gott die Sünde der Heiden zugelassen, um sie später nur um so fester an sich zu ketten und um ihnen zum Bewußtsein zu bringen, daß sie ohne ihn nicht leben und glücklich sein können.

§ 26. Der Götzendienst.

Heidentum ist Abwendung von Gott und Hinwendung zur Kreatur bis zur abgöttischen Verehrung des ungöttlichen Geschöpfes. Der Begriff Heidentum löst durchweg die Vorstellung des Götzendienstes aus. Von allen sittlichen Verirrungen ist er für das Heidentum besonders charakteristisch, erscheint zugleich auch als die größte und ärgste Verirrung der Heiden. Man versteht unter Götzendienst den einem Geschöpf erwiesenen Kult der Latrie.[1]

I. Die Götter, zu denen der Heide in heiliger Scheu aufschaut, wurden oben bei der Darstellung des Polytheismus aufgezählt. Von diesen vielen Göttern werden praktisch vor allem verehrt die intelligentiae primae et creatrices secundarum, die substantiae separatae et spirituales,[2] die Seelen der Himmelskörper,[3] die Gestirne,[4] weiterhin die Heroen,[5] manche Verstorbene,[6] hervorragende Menschen, Tiere[7] und Elemente,[8] die Welt und ihre Teile,[9] vor allem auch Bilder.[10] Auf die Frage, ob die Götzenbilder von den Heiden direkt oder indirekt verehrt werden, antwortet Thomas, daß kein Heide einen leblosen Gegenstand als solchen oder ein Bild als solches verehrt.[11] Die Götzenbilder werden von den Heiden als

---

[1] Zur ganzen Darstellung vgl. insbesondere S. Th. II. II. 94; De duob. praec. caritatis et decem legis praec. 11.
[2] Vgl. Q. d. de Pot. III. 4; S. Th. II. II. 94. 1.
[3] S. Th. II. II. 94. 1.
[4] i. I. Cor. XII. 1; S. Th. I. II. 102. 4 ad 5, 6, 7, 8, 10; C. a. i. Mt. II. 1.
[5] Vgl. i. Ethic. VII. 2; i. Rom. I. 7; S. Th. II. II. 94. 1.
[6] Vgl. i. I. Thess. I. 1. un.
[7] S. Th. I. II. 102. 3 ad 2; i. Rom. I. 7.
[8] i. Gal. IV. 1 und 4.
[9] S. Th. II. II. 94. 1.
[10] Vgl. S. c. G. III. 120. Thomas unterscheidet das idolum vom simulacrum. Das idolum hat im Gegensatz zum simulacrum keinerlei Aehnlichkeit mit einem wirklichen Ding und ist kein Abbild einer natürlichen Sache. Vgl. i. I. Cor. VIII. 1; S. Th. II. II. 94. 1 ad 3.
[11] Vgl. S. Th. II. II. 94. 1. c. u. ad 3; III. Sent. d. 9. q. 1. a. 2. sol. 2 ad 2: „ . . . idololatrae credebant in ipsis imaginibus aliquod numen esse,

lebenerfüllte Wesen oder als bloße äußere Erscheinungen oder Instrumente höherer geistiger Mächte gedacht. Die Heiden glauben, daß im Bilde die Gottheit nicht bloß durch ihre Macht sondern auch durch ihre Gegenwart und Einigung zugegen ist.[1] Das Verhältnis von Bild und Gott wird entweder als ein solches von Materie und Form gedacht, oder aber das Bild erscheint als Wohnung bezw. Symbol Gottes. Nach heidnischer Auffassung ist Gott selbst im Bilde.[2] Von einem direkten Kult leblos gedachter Bilder weiß also Thomas nichts, ein Kennzeichen seiner feinen Unterscheidungsgabe.[3]

Weiterhin werden die Dämonen mit Ehren umgeben. Sie gelten den Platonikern als animalia rationabilia, den Heiden allgemein als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen.[4] In einem anderen Sinne spricht Thomas von Dämonen. Für ihn sind alle Götter letztlich Dämonen oder Teufel.[5]

Endlich dienen die Heiden auch dem Teufel.[6] Was will Thomas damit sagen? Verehren etwa die Heiden mit klarer Erkenntnis und freiem Willen den Teufel, also den schlechten Widerpart des heiligen Gottes? Oder soll es nur heißen, daß der Götzendienst tatsächlich dem Teufel zugute kommt?[7] Im einzelnen erwähnt Thomas eine ganze Reihe heidnischer Götter, z. B. Jupiter, Beelzebub, Priapus, Venus, Dii penates.[8]

Stellen wir diese Gegenstände heidnischer Verehrung in ihrer Gesamtheit dem einen Objekt des wahren Gottesdienstes entgegen, so ergeben sich für das Gesamtbild der Idololatrie folgende Kennzeichen. Gegenstand des Götzendienstes sind Geschöpfe, die entweder der geistigen oder materiellen, der belebten oder leblosen Welt angehören. Es sind vorzüglich solche, die durch ihr Wesen oder ihre Macht, ihre Tugend oder Tüchtigkeit, ihre Seligkeit oder Schönheit als außergewöhnlich, übermenschlich und mächtig erscheinen, und solche, von denen sich der Mensch abhängig glaubt oder von denen er Hilfe zu bekommen vermeint.[9] Die Kreaturen sind Gegenstand des Götzendienstes mit Beiseitesetzung und Vernachlässigung des einen wahren, ungeschaffenen Gottes. Wohl kennen die Heiden einen obersten, ungeschaffenen Gott, aber sie beten ihn nicht an.

Objekt des Götzendienstes sind die äußeren und sichtbaren

---

quod ex vi syllabum ipsis imaginibus acquireretur, sub quibus fiebant imagines (sicut Hermes dixit), quod datum hominibus erat facere Deos. . . . Unde deserviebant imaginibus non solum ut imaginibus sed ut rebus, et praeterea non solum ut imaginibus Dei sed ut imaginibus creaturarum, Solis et Lunae."

[1] i. I. Cor. VIII. 1.

[2] S. Th. I. 13. 10. c. ad 1.

[3] Vgl. J. Quirmbach, Die Lehre d. hl. Paulus v. d. natürl. Gotteserkenntnis u. d. natürl. Sittengesetz. Freib. 1906, 11 f.

[4] Vgl. S. Th. I. II. 102. 5 ad 6; i. Mt. VI. 2; i. Metaph. V. 8; i. Ethik. IV. 7.

[5] S. Th. III. 25. 3 ad 1; De occult. operibus nat. Zum Dämonenkult vgl. Scheeben II, 678—680.

[6] i. Rom. V. 4; i. Gal. IV. 8; i. Eph. II. 1.

[7] Vgl. Chr. Pesch, Gott u. Götter (49. Ergänzg. Heft z. Stimmen a. M. L.) Freib. i. Br. 1890, 126 f.

[8] Vgl. C. a. i. Mt. X. 9. u. a.; S. Th. I. II. 102. 4 ad 7; 5 ad 4 u. s. w.

[9] Vgl. i. Ethic. VII. 2; S. c. G. III. 120; i. Gal. IV. 4.

Dinge (exteriores et visibiles res).[1] Thomas nennt aber doch auch reine Geistwesen unter den verehrten Göttern! Nun, er will wohl den vorzüglichen Gegenstand des Götzendienstes für alle Objekte des Götzendienstes setzen und sagen, daß die Heiden in der Praxis vor allem und fast ausschließlich diese äußeren und sichtbaren Dinge verehren. Vielleicht möchte er auch noch einem anderen Gedanken Ausdruck geben. Der Heide betrachtet alle göttlich verehrten Geschöpfe nur nach ihrer äußeren Seite, ohne tiefer in ihr Wesen hineinzuschauen und ihre Abhängigkeit von Gott zu erkennen. Im heidnischen Denken erscheinen diese Kreaturen letztlich doch trotz aller Verehrung ihres tiefsten Seinsgehaltes entkleidet und als losgelöst von Gott, ihrem Lebensgrund und Lebenserhalter. Die Heiden sehen nur die äußere Seite der Dinge.

Der Heide dient ferner vielen Göttern,[2] muß daher auch viele Ansprüche verschiedenerlei Art befriedigen, zumal als die Götter unter sich sowohl in physischer wie moralischer Beziehung verschieden sind. Der Heide blickt also nicht wie der Monotheist in Ehrfurcht hinauf zu einem Wesen. Es ist nicht ein Gott, der alle Lebenskräfte des Heiden beansprucht und alle seine Betätigungen auf sich hinlenkt.

II. Wie und wodurch verehren nun die Heiden ihre Götzen? Wie pflegen sie ihren inneren religiösen Regungen Ausdruck zu geben und ihre Sehnsucht nach Hilfe auszudrücken? Welche gottesdienstlichen Gebräuche sind Thomas bekannt?

Zur Vorbereitung für den eigentlichen Götzendienst und die Ehrung der Götter gehören der Bau von Heiligtümern, die Weihung von Hainen, Höhen und lieblichen Gegenden an die Götter, die Errichtung und Ausschmückung von Altären, Geschenke u. s. w.[3]

Die eigentlichen Kultformen sind sehr mannigfaltig.[4] Die allgemein menschlichen Aeußerungen der Religiosität finden wir auch hier: Gebet, Zeremonien, Opfer.

Der Götzendienst ist wesentlich und zumeist äußerer Werkdienst. Er entfaltet sich vor allem in den Opfern,[5] wie Menschen-,[6] Tier- und Fruchtopfern. Mit den Tieropfern ist das Essen des Opferfleisches und das Trinken des Opferblutes verbunden.[7] Auch Selbstverstümmelungen zu Ehren der

---

[1] i. Rom. XI. 4: „Dicuntur autem Gentiles ad fidem conversi intrare, quas ex exterioribus et visibilibus rebus, quae venerabantur, in spirituales voluntate divina."

[2] Vgl. i. Ps. XV. 4.

[3] i. Ethic. IV. 7; i. Jer. II; i. Is. LXV; S. Th. I. II. 102. 3; ad 7; C. a. i. Mt. X. 10.

[4] Vgl. S. Th. II. II. 94. 2.

[5] Vgl. i. Ethic. IV. 7.

[6] Vgl. S. Th. III. 22. 2 ad 2.

[7] Vgl. i. Ethic. IV. 7; i. I. Cor. X. 2; S. Th. II. II. 94. 4 ad 1; 86. 3 ad 2; 102. 6 ad 5; 3 ad 8; C. a. i. Mt. X. 10.

Götter werden erwähnt.[1] Die Erklärung für diesen Opferkult liegt nach Augustin in der Meinung der Heiden, daß die Götter durch den Geruch des Fleisches und die Vergießung des Blutes erfreut werden.[2] Mancherlei Zeremonien werden von Thomas mitgeteilt, z. B. die Richtung nach Osten beim Kulte. Dem Götzendienst sind auch die Anwendung von Amuletten, Spiele, Tänze und Verkleidungen zuzurechnen.[3] Unter den götzendienerischen Gebräuchen sind etwelche unsittlicher Art.[4] Ort der gottesdienstlichen Handlungen sind die Tempel, Haine und die Orte des Vergnügens.[5] Der Götzendienst ist entweder bildlos oder richtet sich durch die Bilder an die Götter.[6]

Alle religiösen Riten übten eine starke Anziehungskraft aus und erfreuten sich hoher Wertschätzung.[7] Die Heiden hatten Gefallen an den Opfern und Opfermahlzeiten und empfanden daher eine starke Abneigung gegen das Christentum.[8]

III. Warum treiben nun die Heiden den Götzendienst? Welches sind ihre Motive?[9] Die Aegypter hoffen, durch die Opfer das Schicksal ändern zu können.[10] Die Heiden denken, durch den Pakt mit den Dämonen einen sichtbaren Nutzen zu erlangen.[11] Dem Teufel wird in der Hoffnung auf Reichtum gedient.[12] Andere suchen weinend bei den Götzen Hilfe und opfern daher den Götzenbildern auf den Höhen.[13] Die Altäre werden geschmückt, um den Göttern zu gefallen.[14] Auf den Hügeln brachten die Heiden ihre Opfer dar, wenn sie in Aengsten waren.[15] Manche Gottheiten wurden verehrt, damit sie Gutes täten, andere, damit sie keinen Schaden zufügten.[16] Die Heiden meinen, das Glück bestehe im Götterkult.[17] Von den Göttern erwarteten sie eine Offenbarung der Zukunft. Zu den Motiven des Götterkultes gehören auch Politik und Nationalismus, Familienstolz und Herrschsucht, Hochmut und Anmassung,

---

[1] Vgl. S. Th. II. II. 94. 1 ad 1.
[2] i. Ps. XLIX.
[3] Vgl. i. I. Cor. X. 7. u. 2; S. Th. I. II. 102. 6 ad 6.
[4] i. I. Cor. XIV. 5; S. Th. I. II. 102. 4 ad 7; C. a. i. Mt. XIX. 1; 3.
[5] Vgl. i. Is. LXV; S. Th. I. II. 102. 4 ad 1.
[6] S. Th. II. II. 122. 2 ad 2.
[7] Vgl. i. Ethic. VIII. 9, dann auch die Bemerkung S. Th. I. II. 99. 3, daß die Römer nach der Eroberung Roms in Caere Opfer darbrachten und den Götterkult mit höchster Ehrfurcht feierten.
[8] Vgl. i. Ps. XLIX. 5; i. Gal. III. 7; C. a. i. Mt. VIII. 8.
[9] Vgl. De duob. praec. carit. et decem legis praec. 11.
[10] S. Th. I. 116. 3.
[11] S. Th. I. II. 100. 7.
[12] i. Mt. VI. 5: „. . . diabolus naturaliter diligi non potest. Deus naturaliter diligitur, diabolus vero sustinetur, sicut ponit exemplum Augustinus. Si aliquis cupit ancillam alicuius, servit ei amore ancillae, non ipsius: unde sustinet servitium Domini propter ancillam. Sic aliquis sustinet servitium diaboli propter divitias."
[13] i. Is. XV.
[14] i. Jer. IV.
[15] i. Is. XVI.
[16] i. Is. X.
[17] i. Ps. XXXIX. 2.

Ehrgeiz und Schmeichelei, ungeordnete Anhänglichkeit an gewisse Geschöpfe und Selbstsucht. Im großen und ganzen wird der Götzendienst um selbstsüchtiger Zwecke willen geübt.[1] Echt sittliche Motive wie die Verehrung Gottes oder die eigene Heiligung fehlen durchweg.

IV. Nachdem wir die Gegenstände und Formen des Götzendienstes kennen gelernt haben, wird uns der thomistische Begriff des Götzendienstes verständlicher. Thomas gebraucht das Wort idololatria oder idolatria für den Götzendienst. Die Götzenbilder heißen „idololatrae, quia latriae cultum idolis et imaginibus impendebant." Thomas schränkt aber den Begriff des Götzendienstes nicht auf den des Bilderdienstes ein. Mit „idololatria" wird jeglicher Kult bezeichnet, den man der Kreatur erweist, auch wenn es ohne Bilder geschieht.[2] Götzendienst heißen wir jene sündhafte, äußere Handlung, durch die wir eine Kreatur als über uns stehend anerkennen, ihr unsere Abhängigkeit ausdrücken und unsere Verehrung bezeigen, um dadurch Vorteile zu erringen. Götzendienst liegt dann vor, wenn in ungebührlicher und ungehöriger Weise den Geschöpfen göttliche Ehren erwiesen werden, oder wenn man jemand göttliche Verehrung erzeigt, dem man sie nicht erzeigen darf.[3] Der Götzendienst ist eine Gattung des Aberglaubens, nicht des Unglaubens.[4]

Die Idololatrie ist Erweisung der Latria an eine Kreatur. Sünde, die sich direkt gegen Gott richtet.[5] Sie ist die eigentliche Sünde des Heidentums. Der Götzendienst ist ein peccatum operis.[6] Aeußere Handlungen oder äußere, sinnlich wahrnehmbare Zeichen sind wesentlich für den Götzendienst. Bei rein innerer Hingabe an die Götzen liegt noch kein Götzendienst vor. Der innere Unglaube muß durch äußeren Kult kundbar werden oder in die Erscheinung treten.[7]

Die Idololatrie ist Erweisung der Latria an eine Kreatur. Doch darf man hier nicht im gleichen Sinn von Latria reden wie bei der latreutischen Verehrung Gottes.[8]

Objekt des Götzendienstes ist die Kreatur, die direkt oder

---

[1] Vgl. De duob. praec. carit. et decem legis praec. 11.

[2] Vgl. S. Th. II. II. 94. 1 ad 3: „Ex communi consuetudine, qua creaturas quascumque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus impositum est hoc nomen idololatria ad significandum quemcumque cultum creaturae, etiamsi sine imaginibus fieret."

[3] S. Th. II. II. 92. 2; I. Eph. V. 3.

[4] S. Th. II. II. 94. 1 ad 1.

[5] Vgl. Q. d. de malo II. 10; i. Gal. V. 4.

[6] i. I. Cor. X. 2.

[7] S. Th. II. II. 94. 1 ad 1.

[8] III. Sent. d. 9. q. 1. a. 2. sol. 7: „. . . . latria non dicitur univoce de cultu Dei veri et de idololatria."

vermittelst eines Bildes, Symbols verehrt wird.[1] Der Götzendienst geht per se auf die Kreatur. Dadurch unterscheidet er sich vom Ritus der Juden, die durch das Aeußere und die Elemente dem wahren Gott dienten. Die Heiden bleiben bei der Kreatur stehen, sie machen das Instrument und Symbol Gottes zum Gegenstand der Verehrung.

Kurz und präzis lautet die Definition des Götzendienstes: „aliquid exterius indebite colere" oder „cultus creaturae".[2]

V. Die Folgen des Götzendienstes sind traurig und verderblich für das natürliche und übernatürliche Leben, für Diesseits und Jenseits, für den einzelnen Menschen wie für die Gesamtheit.

Der Götzendienst hat manch außerordentliche Strafgerichte Gottes herausgefordert.[3] Im inneren Zusammenhang mit dem Wesen des Götzendienstes stehen die folgenden Strafen. Der Götzendiener zieht sich den Stand der Ungnade zu und reizt Gottes Zorn.[4] Man kann nicht zugleich den Göttern dienen und Gottes Hilfe erlangen.[5] Schwere Strafen warten des Götzendieners.[6] Der Verehrer der nichtigen Götter verfällt dem geistigen Tode.[7] Seine Werke sind unfruchtbar.[8] Der Götzendienst behindert wahre Religiosität, schließt als Todsünde vom Himmel aus[9] und zeitigt als böse Frucht eine Reihe anderer Sünden. Es gibt keine Art von Sünden, die er nicht im Gefolge hat oder verursacht.[10] Eng verbunden mit dem Götzendienst ist der Aberglaube.[11] Als Folge des Götzendienstes sind besonders die Sünden gegen die Natur zu erwähnen,[12] dann die Bestärkung im Irrtum und die Erschwerung der Rückkehr zu Gott. Die Ungläubigen sind Tempel der Idole und halten Gemeinschaft mit den Dämonen. Sie werden durch den Götzendienst den Tieren ähnlich.[13] Mit dem Götzendienste setzte einst die Sprachenverwirrung und Trennung der Völker ein.[14] Der Rückweg zum wahren Glauben ist nur möglich, wenn die Götzendiener zerbrochen sind.[15]

VI. Objektiv ist der Götzendienst als unmittelbare Sünde gegen Gott den schwersten Sünden zuzurechnen,[16] ja als

---

[1] Vgl. S. Th. II. II. 94. 1; III. Sent. d. 9. q. 1. a. 1. sol. 3 ad 3; i. Eph. V. 3; Gal. V. 1; IV. 1.

[2] i. Eph. V. 3.

[3] Vgl. i. Is. VII. 1; i. Ps. II. 7; IV. Sent. d. 46. q. 2. a. 2. sol. 2 ad 5. u. s .w.

[4] i. I. Cor. X. 5.

[5] i. Is. XXVIII.

[6] S. Th. II. II. 97. 4 ad 1.

[7] i. Rom. V. 5; i. Gal. IV. 9; C. a. i. Mt. XIX. 6. 15. 5.

[8] S. Th. III. 25. 3 ad 2.

[9] S. Th. II. II. 122. 2; i. Gal. V. 5.

[10] S. Th. II. II. 94. 4 ad 1.

[11] Vgl. i. Gal. IV. 4; S. Th. II. II. 122. 2 ad 3.

[12] S. Th. II. II. 94. 3 ad 3; i. Rom. I. 8.

[13] C. a. i. Mt. XIX. 6; i. I. Cor. X. 5. u. 4; i. II. Cor. VI. 3.

[14] Vgl. S. Th. II. II. 176. 1.

[15] i. Ps. II. 7: „Gentiles . . . erant idololatrae: et ideo erant confringendi, ut aliam formam acciperent, i. e. aliam fidem veram."

[16] Zum ganzen vergl. S. Th. II. II. 94. 2 f.; i. Mt. X. 1; i. Gal. IV. 4; Q. d. de malo II. 10. Eine besonders schlimme Form des Götzendienstes ist der Dämonendienst: „maximum omnium peccatorum, et horribile". De duob. praec. carit. et decem legis praec. 11.

die schwerste Sünde überhaupt anzusehen. Er ist gänzlich unerlaubt und von Gott verboten.[1] Er kann (objektiv) nicht ohne Sünde geschehen.[2] Er gehört zu jenen Schlechtigkeiten, zu denen man sich unter keinen Umständen zwingen lassen darf. Denn Götzendienst heißt soviel als den Teufel Gott vorziehen.[3] Darum lieber den Tod erleiden, als den Göttern opfern.[4]

Anders ist es mit der Schuldbarkeit. Hier kommen mildernde Umstände in Betracht. Die Heiden sind in etwa entschuldbar, weil sie keine Propheten wie die Juden hatten. Der Götzendienst war bei den Heiden allgemein in Uebung und galt nicht als sündhaft. So sündigten die Heiden unwissend.[5] Dagegen waren sie sich der Schuldbarkeit und Schändlichkeit einzelner Uebungen des Götzendienstes wohl bewußt.[6]

Es ist noch zu bemerken, daß der Götzendienst eine große kindische Torheit ohne allen Wert ist. Er enthält in sich nichts Wahres und bringt keinen Nutzen. Die Anbetung der Bilder ist ein fruchtloses Mühen.[7]

§ 27. Das Heidentum und die Pflichten gegen den Nächsten.

„Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst."[8] Mit diesen Worten ist das Ideal christlicher Nächstenliebe gezeichnet. Wie steht es nun in dieser Hinsicht im Heidentum?

Thomas weiß manche Züge edler Selbstlosigkeit und Nächstenliebe aus der heidnischen Geschichte mitzuteilen.[9] Im großen und ganzen verblaßt aber auch hier das Licht gegenüber dem Schatten.[10] Nach der thomistischen Darstellung sind die Heiden entweder geneigt, anderer Menschen Wesen und Tun zu überschätzen oder ihre Rechte zu verkennen und ihre Würde zu mißachten. Jener Fehler äußert sich in der abgöttischen Verehrung mancher Menschen,[11]

---

[1] S. Th. I. II. 103. 4 ad 1.
[2] S. Th. II. II. 94. 3; III. Sent. d. 9. q. 1. a. 2.
[3] i. Rom. V. 4.
[4] i. Ethic. III. 2. Vgl. i. Rom. II. 1. Mausbach sagt treffend vom Götzendienst: „Corruptio optimi pessima! Die Entartung des Kultus im Heidentum bildet die dunkelste Seite der Kulturgeschichte." Grundzüge d. kath. Apol. Münster i. W. 1916, 6.
[5] S. Th. II. II. 94. 3; i. I. Cor. XII. 1; i. Mt. XX. 1. Den Christen wäre die Sünde des Götzendienstes viel schwerer anzurechnen als den Heiden. i. Gal. IV. 4.
[6] i. I. Cor. XIV. 5.
[7] i. I. Cor. X. 2; i. Is. XLI; XLVI; S. Th. II. II. 10. 11; III. 25. 3 ad 2.
[8] Mt. XXII, 39.
[9] Vgl. z. B. i. Ethic. VII. 2.
[10] Vgl. den Lasterkatalog im Kommentar zum Römerbrief, i. Röm. I. 8.
[11] Vgl. i. Rom. I. 7.

dieser in der Geringschätzung des Lebens und in der Verkennung der Ehre und Würde des Nächsten, z. B. in der Behandlung der Frau und in der Sklaverei. Feindesliebe ist den Heiden unbekannt und wird nicht von ihnen geübt.[1] Eheliche Verbindungen unter den Heiden sind an sich keine Sünde.[2] Aber das ideale Verhältnis zwischen Mann und Frau erscheint dem hl. Thomas im Heidentum vielfach getrübt. In den älteren Zeiten stand es hier noch besser.[3] Später fanden lasterhafte Sitten wie Ehescheidung, Polygamie, Verwandtenehe u. s. w. Eingang und Verbreitung. Die Frau hatte unter dieser Entwicklung am meisten zu leiden.

Es war bei den Alten üblich, daß die Ehe im Falle der Sterilität aufgelöst wurde.[4] Bei den Heiden war die Polygamie Sitte.[5] Aus Aristoteles wußte der Aquinate von der im alten Libyen üblichen Weibergemeinschaft,[6] die in Griechenland von Sokrates und Plato angeraten und als Ideal hingestellt wurde.[7] Thomas berührt auch den freien Gebrauch der Fornication,[8] das Prostitutionswesen[9] und die unnatürlichen Sünden bei den Heiden. Ferner wird hingewiesen auf die Blutschande bei einigen Barbaren,[10] den Haß heidnischer Männer[11] gegen ihre Frauen, auf die Polyandrie und Verwandtenehe bei den Heiden.[12] Thomas erwähnt auch, daß irgendwo und irgendwann im Altertum Frauen für bestimmte Verfehlungen mit der Auslieferung an die Freudenhäuser bestraft wurden.[13]

2. Kapitel.

Die guten und bösen Früchte des sittlichen Wandels der Heiden.

§ 28. Die Belohnung für die guten Werke.

Gutes, Edles und Schönes aber auch Sündliches, Abstoßendes und Häßliches ist uns im Laufe unserer Untersuchung über die

---

[1] Vgl. i. Mt. V. n. 9.

[2] i. I. Tim. III. 1.

[3] Ueber die eheliche Sittlichkeit bei den Heiden finden wir in den Schriften des hl. Thomas manche Mitteilungen. Bei den alten Römern war die Ausstellung von Scheidebriefen lange Zeit nicht üblich, ebensowenig die Weibergemeinschaft. (S. c. G. III. 122); die römischen Gesetze verboten die Polygamie (i. Tit. I. 2).

[4] i. Ethic. VII. 12. Vgl. S. c. G. III. 122 ss., wo sich Thomas gegen die Auflöslichkeit der Ehe und gegen die Entlassung der Frau wendet.

[5] S. c. G. III. 124.

[6] i. Pol. II. 1.

[7] ibid.; S. c. G. III. 122; 124. Der Aquinate betont, daß dies gegen die Freiheit der Frau verstößt. Außerdem könne hier gar keine wahre Gemeinschaft und Verbindung statthaben.

[8] IV. Sent. d. 33. q. 1. a. 3 ad 1; S. Th. III. suppl. 65. 3 ad 1 ad 2.

[9] i. Rom. I. 7.

[10] S. Th. III. suppl. 54. 3 ad 2.

[11] C. a. i. Mt. V. 18.

[12] S. c. G. III. 122.

[13] Vgl. IV. Sent. d. 33. q. 1. a. 1. q. 1. o. 2. und ad 3.

Sittenzustände in der Heidenwelt begegnet. Welcher Wert kommt nun den guten Taten der Heiden zu und welche Folgen ziehen ihre bösen Taten nach sich?

I. Die natürlich guten Werke der Heiden haben einen rein natürlichen Wert.[1] Die Heiden verdienen sich durch ihre natürlich guten Werke weder die ewige Seligkeit noch die zu ihr hinführende Gnade. Es mangelt diesen Werken die vollkommene Gutheit, weil sie nicht auf das letzte übernatürliche Ziel hingeordnet sind.[2] Die Tugenden der Heiden sind keine Tugenden schlechthin. Denn letztere setzen die heiligmachende Gnade voraus.[3] Insofern sagt Thomas ähnlich wie Augustin, daß dort, wo die Erkenntnis des ewigen Lebens und der unveränderlichen Wahrheit fehlt, auch die besten Sitten schließlich doch nur falsche und unechte Tugenden sind, weil sie eben keine Beziehung zur übernatürlichen Seligkeit haben.[4]

Die Tugenden und edlen Taten der Heiden sind aber nicht ganz unnütz, sondern finden eine entsprechende Belohnung. In der Seele des Heiden verursachen sie eine gewisse Empfänglichkeit für die Gnade oder das göttliche Gnadenwirken. Die guten Werke tragen ihren Wert in sich selbst. Es eignet ihnen eine gewisse Edelkeit. Ihr Lohn ist die Fröhlichkeit des Herzens.[5] Nebenbei besteht ihr Lohn in manchen anderen Gütern, z. B. im Ueberfluß an zeitlichen Besitztümern, wie denn Gott nach Gregor dem Großen oftmals hienieden die guten Taten jener reichlich belohnt, welchen er die zukünftige Glorie nicht geben kann.[6]

II. Vom Gebet der Heiden gelten die gleichen Grundsätze wie vom Gebet des Sünders, weil die Heiden alle Sünder sind. Jene Gebete, welche die Sünder als Sünder verrichten, d. h. solche Gebete, die aus einem sündhaften Verlangen emporsteigen, werden von Gott nicht erhört, und zwar aus Barmherzigkeit; wenn sie aber erhört werden, geschieht es zur Strafe. Alle Gebete dagegen, die aus einem guten Verlangen der Natur hervorquellen, erhört Gott. Doch hat der Sünder keinerlei Rechtsanspruch auf Erhörung. Gott gewährt seine Bitte aus lauter Barmherzigkeit und zwar nur unter der Bedingung, daß der Sünder in frommer und beharrlicher Weise für sich um das zum Heil Notwendige fleht.[7]

---

[1] Vgl. C. a. i. Mt. XXVI. 3.
[2] Vgl. S. Th. II. II. 23. 7 ad 1.
[3] Vgl. S. Th. II. II. 23. 7.
[4] i. Rom. XIV. 3.
[5] II. Sent. d. 27. q. 1. a. 4.
[6] II. Sent. d. 27. q. 1. a. 4.
[7] S. Th. II. II. 83. 16.

§ 29. Der Sünde Sold.

I. Als Nachkommen Adams leiden alle Heiden unter der Erbsünde.[1] Da diese Erbsünde bei den Heiden noch nicht durch die Gnade getilgt ist, kann sie sich noch vollauf und ungestört bei und in ihnen auswirken. Die Erbsünde, welche formaliter in dem Mangel der Urgerechtigkeit und materialiter in der bösen, ungeordneten Begierlichkeit besteht,[2] hat nach einem Ausdruck Bedas als Folgewirkung die Beraubung der Gnadengaben (spoliatio in gratuitis) und die Verwundung der Natur (vulneratio in gratuitis).[3] Was die Beraubung der Gnadengaben betrifft, so müssen wir zwischen streng übernatürlichen und außernatürlichen Gaben unterscheiden.

Zunächst wurden dem ersten Menschen und mit ihm der ganzen Menschennatur die streng übernatürlichen Gnaden und Gaben entzogen, d. h. jene Gaben, die über die Ansprüche und Rechte jeglichen Geschöpfes wesentlich hinausgehen. Zu ihnen gehört die heiligmachende Gnade oder die Gabe der ursprünglichen Gerechtigkeit.[4] Infolgedessen sind die Heiden keine Kinder Gottes und Wohnungen des heiligen Geistes, sondern Knechte des Teufels und Wohnstätten Satans. Statt sich des innigen und trauten Freundschaftsverhältnisses mit Gott zu freuen, sind sie dem himmlischen Vater entfremdet und verfeindet.[5] Alle Nichtgetauften sind der Gewalt der Dämonen unterworfen.[6]

Mit der heiligmachenden Gnade sind die Prinzipien des übernatürlichen Gnadenlebens, d. h. die eingegossenen theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe verloren gegangen, ebenso die kostbaren Gaben des heiligen Geistes.[7]

---

[1] Vgl. Q. d. de malo IV. 6. Die Lehre des hl. Thomas über die Erbsünde findet sich S. Th. I. II. 81—83; S. c. G. IV. 50—52; Q. d. de malo IV. u. V; II. Sent. d. 30—33; diejenige über die Ursünde (oder erste Sünde der Stammeltern) mit ihren Folgen S. Th. II. II. 163—165. An Literatur über die Erbsünde und ihre Folgen vgl. X. Le Bachelet, Le péché original. Paris 1900 (deutsch v. G. Pletl, Die Erbsünde in Adam und seinen Nachkommen. Straßburg 1909); F. Blachère, Le péché original d'après S. Thomas. Rev. Aug. (1905) 5 ss.; P. J. Boecker, De statu justitiae originalis et de peccato originali quae disserit Thomas. Köln 1868; Diekamp, II, 130—151 (mit Lit.); J. B. Kors, La justice primitive et le péché originel d'après Saint Thomas. Les sources. La doctrine. Le Saulchoir, Kain 1922; J. B. Rubeis, De peccato originali. ed. Herbipol. 1857; P. M. Schaff, S. Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue. Rev. des sciences philos. et théol. (1913) 71—76; Scheeben II, 664—683; Ueberweg-Baumgartner 107. Lit.

[2] S. Th. I. 82. 3.

[3] S. Th. I. II. 85. 1.

[4] S. Th. I. II. 85. 1.

[5] Vgl. S. Th. I. II. 81. 1.

[6] S. Th. III. 71. 2 ad 1.

[7] Die Gaben des heiligen Geistes werden behandelt von Diekamp, II, 511—513 (mit Lit.); A. Gardeil, Dons du Saint-Esprit. Dict. de théol.

Weil die Heiden letztere nicht besitzen, sind sie auch nicht imstande, den Antrieben des heiligen Geistes leicht, frei und freudig zu folgen. Die Kräfte für ungewöhnlich schwierige sittliche Handlungen fehlen ihnen.

Infolge des Mangels der heiligmachenden Gnade haben die Heiden keinerlei Erb- und Anrecht auf die ewige Seligkeit. Im Jenseits sind sie wegen der Erbsünde von der Gottanschauung ausgeschlossen (poena damni).[1] Hienieden dürfen sie keinen Anspruch auf irgend eine Gnade, die ihnen zur Seligkeit verhälfe, erheben. Sie können auch keine Gnade verdienen, weil sie geistig tot sind.[2]

Die Erbsünde beraubt den Menschen ferner der außernatürlichen Gaben, d. h. der Gabe der Unversehrtheit (donum integritatis). Darum sind alle Heiden den Krankheiten, Mühseligkeiten und dem Tod unterworfen.[3] Das trifft auch beim Christen zu. Aber sein Leid wird im Gegensatz zu dem des Heiden durch die Hoffnung auf die Seligkeit gemildert und seine Kreuzeslast durch die Gnadenhilfe Gottes erleichtert. Infolge des Verlustes des donum integritatis ist weiterhin die Harmonie der Seelenkräfte zerstört. Der Mensch ist geistig krank geworden.[4] Die Urgerechtigkeit, welche früher aller ungeregelten und ungeordneten Tätigkeit wehrte, ist beseitigt.[5] Im Urstand war der vernünftige Wille Gott, jetzt aber ist er der Begierlichkeit untertan. Die Seelenkräfte sind dem veränderlichen Gut zugewandt.[6]

Neben der Beraubung der Gnadengaben bewirkt die Erbsünde die Verwundung der Natur, der vier Seelenkräfte.[7] Um aber von einer Verwundung der Natur reden zu können, müssen wir den Stand der Erbsünde mit dem Stand der Urgerechtigkeit, nicht mit dem der reinen Natur vergleichen.[8] Diese Verwundung hat einmal die ratio, den Verstand betroffen. Seine Wunde ist die Unwissenheit (ignorantia) gegenüber der Wahrheit. Das Licht der Vernunft ist durch die Erbsünde verdunkelt und kann daher nur noch mit Mühe zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheit gelangen. Gar leicht fällt der Mensch dem Irrtum anheim.

---

cath. IV, 1728—1781; Johannes a S. Thoma, Disp. 14—18; Voislans Mioc, Septem dona Spiritus sancti in doctrina S. Bonaventurae. Serajevo 1924; P. Olcese, De donis Spiritus sancti juxta mentem Aquinatis. Genua 1904; J. Regler, Die sieben Gaben des heiligen Geistes nach Thomas von Aquino. Wien 1915; C. Weiß, S. Thomae Aquinatis de septem donis Spiritus sancti doctrina. Wien 1895.

[1] Vgl. Q. d. de malo V. 1.
[2] Vgl. i. Rom. I. 8.
[3] Vgl. S. Th. I. II. 85. 5; 82. 1; I. 76. 5; Q. d. de malo V. 5; Comp. theol. 193.
[4] Vgl. S. Th. I. II. 82. 1. u. ad 3.
[5] S. Th. I. II. 82. 1 ad 3.
[6] S. Th. I. II. 82. 3.
[7] Vgl. zum Folgenden S. Th. I. II. 85. 3.
[8] Vgl. S. Th. I. II. 85. 1. u. 3.

Den freien Willen bedeckt die Wunde der Bosheit (malitia), so daß er zum Bösen neigt und in seiner Widerstandskraft gegen die Versuchungen gelähmt ist. Nur schwer überwindet er die Hemmungen sittlichen Tuns.

Das Vermögen des zornmütigen Strebens (potentia irascibilis) leidet unter der Wunde der Schwachheit (infirmitas). Es fehlt ihm der Mut und die Tapferkeit oder die Furchtlosigkeit gegenüber allen Anstrengungen, Hindernissen und Schwierigkeiten des guten, sittlichen Lebens.

Das Vermögen des begehrlichen Strebens (potentia concupiscibilis) ist durch die Wunde der Begierlichkeit (concupiscentia) verschlechtert worden. Das Sinnliche im Menschen macht sich geltend gegenüber der Vernunft.[1]

II. Wie unter der Erbsünde und ihren Folgen so leiden alle Heiden auch unter den Wirkungen persönlicher, aktueller, auch schwerer Sünden.[2] Kein Heide kann auf die Dauer der schweren Versündigung entgehen. Mit Ausnahme der unmündig sterbenden heidnischen Kinder und der des Gebrauches der Vernunft beraubten erwachsenen Heiden gibt es keinen einzigen Heiden, der ohne schwere Sünde, allein mit der Erbsünde und läßlichen Sünden behaftet in die Ewigkeit hinüber geht. Die schwere Sünde schließt in sich eine Abwendung vom unveränderlichen Gute (aversio a bono incommutabili) und eine Hinwendung zum veränderlichen Gute (conversio ad bonum commutabile) ein, trennt also von Gott. Durch die schwere Sünde entfernt sich der Mensch von seinem Ziel und liefert sich dem Verderben aus. Die schwere Sünde ist der Tod der Seele, eine Vorwegnahme des ewigen Todes und ein Weg zur ewigen Verdammnis.[3] Die Strafe scheint allzu furchtbar, und doch auch wieder nicht. Denn es ist ganz angemessen, daß die Seelen der Heiden, die Gott verlassen haben, durch den ewigen Tod von Gott verlassen werden.[4]

Die gleichen vier Wunden, welche die Erbsünde im Gefolge hat, sind auch die giftigen Früchte der aktuellen Sünde. Die Vernunft erleidet durch sie eine Schwächung und Abstumpfung. Sie wird gleichsam geblendet durch den Sieg und die Herrschaft der Leidenschaften.[5] Das gilt besonders von der praktischen Vernunft, welche dem Menschen in sittlichen Fragen die Wege weisen muß. Der Wille wird verhärtet gegenüber dem Guten. Die Schwierigkeiten

---

[1] Vgl. II. Sent. d. 32. q. 1. a. 1; i. Rom. I. 7.

[2] Systematisch behandelt werden diese Wirkungen in S. Th. I. II. 85—87.

[3] Vgl. Q. d. de malo II. 9 ad 2: „. . . peccatum dicitur mors animae non essentialiter sed effective." Vgl. ad 6; 11 ad 13; S. c. G. III. 144 f.

[4] i. Rom. I. 8.

[5] Vgl. i. Joh. V. 1.

des guten sittlichen Handelns mehren sich. Endlich flammt die böse Begierlichkeit stärker auf.[1]

Durch die Sünde wird die vollkommene Harmonie im Innern des Menschen gestört, so daß die Vernunft dem Gesetz und Willen Gottes widerstrebt und die niederen Seelenkräfte sich mit Erfolg wider die Vernunft empören. Die Seele sehen wir geknechtet in den Banden des Körperlichen.[2] Ihre Kraft und Freiheit ist dahin, seitdem sie der Mensch für ein Linsengericht verkaufte.

Eine weitere Folgewirkung der Sünde ist die Makel der Seele.[3] Vor dem Fall in die Sünde liegt es wie heller Glanz über der Seele. Sie strahlt im Lichte der natürlichen Vernunft, durch die sie in ihren Handlungen gelenkt wird und leuchtet im göttlichen Lichte der Weisheit und Gnade, wodurch sie befähigt wird, gut und angemessen zu handeln. Durch die Berührung mit den niederen Dingen und die Anhänglichkeit an dieselben aber erfährt die Seele eine Befleckung und geht ihres Glanzes verloren. Diese Makel bleibt der Seele so lange anhaften, als sie nicht durch die Gnade wieder dem vernünftigen und göttlichen Lichte zugekehrt ist.[4]

Infolge der Makel wird die Seele für Gott zum Gegenstand des Abscheus und Mißfallens. Er sieht sein eigen Bildnis beschmutzt und verunstaltet. Durch die Sünde wird das ganze Verhältnis zu Gott verändert und getrübt. Der Mensch beleidigt Gott und zerstört dadurch selbst das unschuldige Kindesverhältnis Gott gegenüber. Gott verschuldet, muß der Mensch immer gewärtig sein, zur Rechenschaft gezogen zu werden. Er hat die Verantwortung für seine Schuld und ist haftbar für die Wiedergutmachung, somit auch ersatzpflichtig. Thomas versteht unter dem Makel der Seele dasselbe, was man später die habituelle Sünde genannt hat. Makel und Schuld bleiben auch wenn der Sündenakt vorübergegangen ist.[5]

Durch die Sünde wird der Mensch weiterhin strafwürdig,[6] Die Versündigung gegen eine dreifache Ordnung hat eine dreifache Reaktion oder eine dreifache Strafe zur Folge.[7] Durch die Sünde entzieht sich der Mensch der Ordnung der eigenen Vernunft, verletzt die gesellschaftliche Ordnung und verfehlt sich endlich wider die gottgewollte Ordnung. Daher hat er eine dreifache Strafe zu gewärtigen, eine von sich selbst, eine andere von den Mitmenschen und eine dritte von Gott. Die Strafe von seiten der Mitmenschen oder der Gesellschaft können wir hier beiseite lassen.

---

[1] Vgl. Th. I. II. 85. 3.
[2] Vgl. S. Th. I. II. 85. 5.
[3] S. Th. I. II. 86.
[4] S. Th. I. II. 86. 2.
[5] Vgl. S. Th. I. II. 87. 6.
[6] S. Th. I. II. 87.
[7] ibid. 1.

Die Sünde veranlaßt Gott, eine Strafe über den Menschen zu verhängen. Des Todsünders wartet eine ewige Strafe.[1] Die Strafe für die Abkehr von Gott durch die schwere Sünde besteht im Verluste (poena damni) der Gottanschauung, während die Hinkehr zum vergänglichen Gut durch die endliche Strafe der Sinne (poena sensus) geahndet wird.[2] Soll diese Bestrafung vermieden werden, so muß auf eine andere Weise nach den Regeln der Gerechtigkeit Ersatz geleistet werden.

Infolge der Sünde verfällt der Mensch auch jener Strafe, die er gleichsam über sich selbst verhängt, nämlich den Gewissensbissen.[3] Sie sind das Echo auf die Empörung wider die Stimme der Vernunft und des eigenen Innern.[4] Der Trank der Sünde ist bitter wegen der Qualen des Gewissens, der Furcht des Todes, des Mangels der göttlichen Süßigkeit und wegen der Trauer der Buße.[5] Die sündige Seele gleicht einem stürmisch bewegten Meer.[6] Das Gewissen quält den Menschen besonders im Sterben. So trägt jede Sünde in sich selbst ihre Strafe.[7]

Eine schlimme Wirkung der Sünde ist ferner die Minderung des „bonum naturae".[8] Es ist aber nicht so, als ob dieses Gut in seinem ganzen Umfang hinweggenommen würde, d. h. als ob die konstitutiven Prinzipien der Natur, die aus ihr hervorgehenden Eigentümlichkeiten und die Seelenvermögen, geraubt würden. Diese natürliche Wesensausstattung des Menschen erleidet infolge der Sünde keine Einbuße. Allein man nennt nicht nur diese Ausstattung ein Gut der Natur; ein Gut der Natur ist auch jene Neigung zum Guten, die der Mensch von Natur aus in sich trägt. Dieses Gut der Natur wird durch die Sünde vermindert, und, was dasselbe ist, es verstärkt sich der Hang zum Bösen. Denn es ist ein psychologisches Gesetz, daß durch einen bestimmten Akt eine Neigung zu ähnlichen Akten entsteht, also durch die Sünde die Neigung zu weiteren Sünden. Da aber die Sünde der Gegensatz zur Tugend ist, wird gleichzeitig die Neigung zum Guten vermindert. Man findet Gefallen an der Welt und ihren vergänglichen Gütern und verliert die Freude an den geistigen und ewigen Dingen.[9] Durch immer wiederholte Sünden werden die Herzen verhärtet und die Leidenschaften immer mächtiger. In der Tat ist der Heide seinen Lüsten ausgeliefert wie ein Knecht in die Hände eines grausamen Herrn.[10]

Die Sünde wird weiterhin zur Ursache neuer Sünden. Die nachfolgenden Sünden sind Strafen der vorhergehenden.[11] Denn

---

[1] S. Th. I. II. 87. 3.
[2] S. Th. I. II. 87. 4.
[3] S. Th. I. II. 87. 1; i. Is. L.
[4] i. Rom. I. 7.
[5] i. Is. XXIV.
[6] Vgl. i. Ps. X; i. Is. V. 2.
[7] Vgl. S. Th. I. II. 84. 2.
[8] S. Th. I. II. 85. 1.
[9] Vgl. II. Sent. d. 32. q. 1. a. 1; S. Th. I. II. 63. 1.
[10] Vgl. i. Rom. I. 7.
[11] Vgl. S. Th. I. 2. 87. 2; i. Rom. I. 7.

die Sünde entfernt einmal das Hindernis der Sünde, nämlich die Gnade, welche die Wirksamkeit der Leidenschaften und der Versuchungen des Teufels lähmt oder behindert. Wo die Gnade fehlt, besteht kein Hindernis mehr gegen die Sünde. In diesem Sinn sagt denn auch Paulus von den Heiden: „Deswegen übergab sie Gott dem Verlangen ihrer Herzen.“ [1] Zweitens entsteht, wie wir gesehen haben, durch jede Sünde eine Neigung und Disposition zu anderen Sünden. Drittens liefert die eine Sünde gleichsam den Stoff oder die Materie zu anderen Sünden, wie z. B. die Gaumenlust der Wollust vorarbeitet und dient. Viertens wird die eine Sünde begangen, um eine andere begehen zu können. [2] Wenn wir weiterhin sagten, eine Sünde sei Strafe für die vorhergehende, so darf man das aber nicht so verstehen, als ob die Sünde als Sünde Strafe sei. Eine Sünde ist Strafe für die vorhergehende Sünde nur hinsichtlich gewisser Begleiterscheinungen der Sünde, die sich wider den Willen des Sünders einstellen. Solche sind z. B. die Entziehung der Gnade, die Unordnung im Geiste, die Mühsale, welche jede Sünde mit sich bringt, die Gewissensbisse u. s. w. [3]

Wie im Heidentum die eine Sünde der Abwendung von Gott zu vielen anderen Sünden geworden ist, zeigt Thomas im Kommentar zum ersten Kapitel des Römerbriefes. Die Undankbarkeit und Unehrerbietigkeit, der Stolz und die Gleichgültigkeit Gott gegenüber hatte die Unwissenheit der Heiden zur Folge. Durch die Abwendung von der Sonne der Geister wurden sie innerlich verfinstert, des Lichtes der Weisheit beraubt und der Torheit ausgeliefert. Diese Unwissenheit aber trug als böse Frucht den Götzendienst. Die vollkommene Umkehrung der gottgewollten Ordnung durch den Götzendienst hatte die Unordnung im Menschen selbst zur Folge. Der Mensch wurde seinen bösen Lüsten ausgeliefert und beging schändliche Sünden wider die Natur. Das Göttliche im Menschen wurde dem Tierischen, die Vernunft dem bösen Begehren des Herzens und den sinnlichen Affekten untertan. [4]

Durch die Sünde wird der Mensch endlich weniger empfänglich für die Gnade. Die Sünde tritt wie ein Hindernis zwischen die Seele und Gott bezw. seine Gnade. Wie das Innere eines Hauses nicht mehr von der Sonne erleuchtet wird, wenn es nicht direkt zur Sonne hinschaut, so kann die Seele nicht von Gott erhellt werden, wenn sie ihm nicht unmittelbar zugekehrt ist. Durch die Sünde ist die Seele von Gott abgekehrt und den vergänglichen

[1] S. Th. I. II. 87. 2.
[2] Vgl. i. Rom. I. 7; Q. d. de malo VII. 11.
[3] i. Rom. I. 7.
[4] ibid.

Gütern zugewandt, und so wird sie weniger empfänglich für das Licht der Gnade.[1]

Diese Lehre von den Folgen der Erbsünde und der aktuellen Sünden läßt uns tiefer das geistige und sittliche Elend des Heidentums erkennen. Mitleid mit dem Schicksal und Los der Heidenwelt wird in uns wach. Das Erbe des sündigen Heiden ist Fluch und Verwerfung. Sein Anteil sind Gewissensqualen. Die Heiden sitzen wirklich in Finsternis und Todesschatten. Es harrt ihrer eine schreckliche Zukunft.[2]

Des Christen aber ist Friede und Freude im heiligen Geist. Er ist Kind Gottes. Seiner wartet nach dieser Zeit ein ewiges, seliges Leben.[3] Der Gedanke an die Herrlichkeit seiner Berufung und der Hinblick auf das Sündenelend der Heiden treibt ihn zur Mission.

§ 30. Die Schuldbarkeit der Heiden.

Man könnte unsere ganzen Ausführungen über die Folgen und Wirkungen der aktuellen, persönlichen Sünde bei den Heiden für überflüssig und hinfällig erklären, indem man einwirft: Der Heide weiß nichts von seinem Gott und Ziel, von gut und bös. Er handelt in völliger, unbesieglicher Unwissenheit. Außerdem mangelt es ihm an der vollkommenen Freiheit des Willens. Also liegt auch keine Sünde und Schuld bei den Heiden vor, zum mindesten erscheint die ewige Verdammnis als eine viel zu harte Strafe für die Sünden der Heiden.[4]

I. Dem gegenüber ist daran festzuhalten, daß die Heiden gar wohl zur Unterscheidung von gut und bös imstande sind. Auch ist Gott und das Endziel den Heiden keineswegs gänzlich unbekannt. Wohl mögen einzelne Eigenschaften Gottes den Heiden verborgen sein, eine vollständige Unkenntnis Gottes aber ist nicht vorhanden. Gerade darum sind sie schuldbar geworden. Sie haben aus der erkannten Wahrheit nicht die notwendigen Schlußfolgerungen für das sittliche Leben gezogen. Sie erfaßten Gottes allüberragende Größe und erwiesen ihm doch nicht die gebührende Ehre. Obwohl sie Gott als den Geber alles Guten erkannten, statteten sie ihm nicht den schuldigen Dank ab. Die Folge dieser Schuld war ihre Unwissenheit, die so weit ging, daß sie die Kreaturen für Götter an-

---

[1] Vgl. Q. d. de malo III. 10.
[2] Vgl. i. Joh. XII. 6; i. Rom. I. 7.
[3] Vgl. S. c. G. IV. 82.
[4] Ueber die Schuldbarkeit der Heiden vgl. V. Cathrein, Moralphilosophie I.[5] Freib. i. B. 1911, 87 ff.; E. Hugon, Le salut des païens. Rev. thom. (1905) [381—399.] 395 ss.; J. Stahl, Die natürliche Gotteserkenntnis aus der Lehre d. Väter. Regensb. 1869, 45 ff.

sahen und verehrten.[1] Für den Götzendienst sind besonders die heidnischen Gelehrten verantwortlich zu machen. Sie durchschauten seine Torheit und zollten daher für ihre Person den Götzen keinen Tribut, unterließen es aber, gegen den Götzendienst aufzutreten, wie es von Amts wegen ihre Pflicht gewesen wäre.[2]

Aber, wirft man ein, das Gesagte gilt nur von jenen Heiden, die sich zuerst von Gott abgewandt haben. Ihre Nachkommen haben die Irrlehren der Vorväter gläubig übernommen, vom einen wahren Gott aber nichts mehr gewußt. Mag daher immerhin der Götzendienst der ersten Heiden schuldbar sein, derjenige ihrer Nachkommen ist es nicht. Dagegen ist zu bemerken, daß keinem Heiden, auch den letzteren nicht, Gott gänzlich unbekannt geblieben ist.

Aber geben wir einmal zu, daß diese letzteren Heiden tatsächlich nichts vom wahren Gott gewußt haben, dann ist doch erst noch die Frage, ob diese Unwissenheit verschuldet war oder nicht.[3] Es kommt darauf an, ob die Heiden vom einen wahren Gott hätten wissen können und sollen. Die Frage ist die, ob es sich hier um ein reines Nichtwissen oder um den Mangel eines erreichbaren und pflichtmäßigen Wissens handelt. In letzterem Fall ist die Unwissenheit nicht ohne Schuld.[4] Nun verfügt aber jeder Mensch, auch der Heide, über die entsprechende Fähigkeit zum Gotterkennen, hat außerdem die schwere Pflicht, die Wahrheit und Gott zu erkennen. An jeden Menschen tritt nach Erlangung des Vernunftgebrauches die schwere Verpflichtung heran, sich nach seinem Endziel umzusehen. Kommt er dieser Verpflichtung nach, dann werden ihm die notwendigen Wahrheiten, z. B. das Dasein Gottes, nicht verborgen bleiben, kommt er ihr nicht nach, so sind ihm Unwissenheit und Irrtum zur Schuld anzurechnen und damit in etwa auch alle Sünden, die aus der Unwissenheit hervorgehen. Daher ist es unmöglich, daß ein erwachsener Heide aus dieser Welt scheidet, der nur mit der Erbsünde und läßlichen Sünde behaftet wäre.[5] Wer als Heide in Unwissenheit stirbt, ist dieser seiner Unwissenheit wegen nicht entschuldigt. Man darf daher nicht meinen, daß er etwa das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder teilen würde. Eines ist sicher: Keiner wird verdammt ohne schwere Schuld. Wer verdammt wird, verdient es. „Vere enim Deus non condemnabit frustra, nec Omnipotens subvertet judicium."[6]

---

[1] Vgl. i. Rom. I. 7.
[2] i. Rom. I. 8.
[3] Vgl. J. Henry, L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'A. Rev. néoscol. de Philos. 26 (1925) 225—242.
[4] Vgl. i. Is. V. 2; S. Th. I. II. 76. 2.
[5] Vgl. Q. d. de malo VII. 10 ad 8.
[6] Job. XXXIV, 12.

II. Wenn nun auch im großen und ganzen die Heiden keineswegs schuldlos sind, so lassen sich doch immerhin für ihre bösen Taten Schuldminderungsgründe anführen. „Nicht selten begegnet man der Einwendung, das Festhalten an einer allgemeingültigen Moral mache es dem Forscher und Ethiker unmöglich, die sittlichen Verirrungen der heidnischen Welt milde und gerecht zu beurteilen. Diese Besorgnis widerlegt sich schon durch die Tatsache, daß die entschiedensten Vertreter einer naturgesetzlichen Sittlichkeit, z. B. ein hl. Thomas von Aquin, in weitherzigster Weise die subjektive Entschuldbarkeit solcher Vergehen annehmen. Wer ohne eigene Schuld eine sittliche Vorschrift nicht kennt, ist in seinem Gewissen nicht an sie gebunden; dieser Grundsatz gilt im Heidentum so gut wie im Christentum.“ [1] Nun wissen wir, daß in der Tat manche Sittenvorschriften nur schwer ohne fremde Hilfe erkennbar sind. Zu ihnen zählen insbesondere die entfernteren Schlußfolgerungen aus den obersten sittlichen Prinzipien. Ihre Klarstellung ist die Aufgabe der Geistesmänner. Wenn nun letztere dem heidnischen Volke fehlen oder ihrer Aufgabe vergessen, dann können wir wenigstens Verfehlungen der Heiden gegen diese sittlichen Vorschriften ganz oder teilweise entschuldigen. Allein wir brauchen die Entschuldbarkeit nicht auf diese Verfehlungen gegen die schwer erkennbaren sittlichen Vorschriften beschränken, dürfen sie vielmehr bis zu einem gewissen Grade auf alle heidnischen, selbst die schlimmsten Sünden ausdehnen. Denn einmal fehlt den Heiden die vollkommene und klare Erkenntnis des Sittengesetzes. Die Erkenntnis der Wahrheit, Gottes und der sittlichen Pflichten ist bei ihnen sehr mangelhaft. [2] Wenn schon jedes Menschen Sünde im Gegensatz zur Sünde der Engel in etwa wegen der unvollkommenen Erkenntnis der sittlichen Pflichten zu entschuldigen ist, [3] so erst recht die Sünde des Heiden. Außerdem stellen sich ihren sittlichen Handlungen große Schwierigkeiten entgegen. Erbsünde und Leidenschaften mindern die Freiwilligkeit. [4] Aus der unvollkommenen Erkenntnis und der Minderung der Freiheit ergibt sich eine Minderung der Schuld. [5] Dazu denke man an den verderblichen Einfluß der heidnischen Umgebung. Altererbte Gewohnheiten lassen manche Laster überhaupt nicht mehr als Sünde erscheinen. Endlich mangelt den Heiden die Gnade. Im übrigen verweisen wir auf unsere früheren Ausführungen über die Hemmungen des sittlichen Tuns für die Heiden. Daß vor-

---

[1] J. Mausbach, Naturrecht u. Völkerrecht. Freiburg i. B. 1918, 16.
[2] i. Gal. IV. 4.
[3] Vgl. III. Sent. d. 1. q. 1. a. 2 ad 2.
[4] Ueber die Frage, inwiefern die mangelhafte Erkenntnis u. die Leidenschaften die Schuldbarkeit vermindern vgl. S. Th. I. II. 76. 3 f; 6. ff.
[5] Vgl. S. Th. I. II. 77. 6.

züglich in all diesen Schwierigkeiten und nicht so sehr in der Bosheit die Gründe für die heidnischen Verfehlungen liegen, ersehen wir aus der Tatsache, daß sich die Heiden, sobald ihnen das Christentum ihre Pflichten klar vor Augen stellte und ihnen die nötigen Kräfte vermittelte, von ihrem sündigen Wandel abkehrten.

Darum ist denn auch ceteris paribus ein und dieselbe Sünde dem Christen zur größeren Schuld anzurechnen als dem Heiden.[1] Z. B. versündigt sich ein Christ durch Ehebruch viel ärger als ein Heide, einmal weil er die Wahrheit aus dem Glauben kennt und zum andern, weil er den Sakramenten des Glaubens, deren er teilhaftig geworden ist, Schande antut.[2]

3. Kapitel.

Notwendigkeit der Gnade zu einem sittlich guten Leben.

§ 31. Unmöglichkeit der Selbsterlösung.

Die Heiden befinden sich infolge der Erbschuld und der aktuellen Sünden im Zustande der Ungnade und des geistigen Todes. Ein furchtbares Los! Die sündige Welt hat sich dagegen aufgebäumt. Die Geschichte der Menschheit bis in unsere Tage erzählt von zahlreichen Versuchen der Heiden, welche glaubten die Sklavenketten der Sünde sprengen und die Fesseln der Schuld lösen zu können. Was ist von all diesen Selbsterlösungsversuchen zu halten?[3]

I. Die Erbsünde konnte weder durch die Buße noch durch irgend ein Verdienst Adams behoben werden. Denn die Buße und das Verdienst Adams ist nur die Tat einer einzelnen Person gewesen. Die Tätigkeit einer einzelnen Persönlichkeit reicht aber nicht aus, um die Natur einer ganzen species wirksam zu bestimmen. Ebensowenig wie das Verdienst und die Buße Adams kann aber auch das Verdienst oder die Buße einer einzelnen anderen Person die Menschennatur wieder herstellen. Wie vereinbart sich aber damit die Tatsache, daß durch die Sünde Adams die gesamte Menschennatur dem Verderben anheim gefallen ist? Thomas antwortet: diese Folge ergab sich nur akzidentell, nicht durch sich und unmittelbar aus der Sünde Adams. Adam verlor durch seine Sünde den Stand der Unschuld und konnte ihn infolgedessen nicht mehr auf seine Nachkommen vererben. Obgleich durch seine Buße wieder in den

---

[1] i. Gal. IV. 4; Q. d. de malo VII. 3 ad 17 heißt es mit Berufung auf Hebr. X, 29 und II. Petr. II, 21: „ . . . in uno et eodem actu plus peccat fidelis quam infidelis, ceteris paribus."

[2] S. Th. II. II. 10 3 ad 3.

[3] Vgl. Diekamp II, 154 ff; 387 ff.

Gnadenstand versetzt, vermochte er doch nicht jenen früheren Stand der Unschuld wieder zu gewinnen, in dem durch Gottes Güte das Geschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit verliehen war. Außerdem war der Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit ein besonderes Geschenk der Gnade. Letztere wird aber nicht verdient, sondern von Gott in freier Huld geschenkt. Ebensowenig wie der erste Mensch von Anfang an die ursprüngliche Gerechtigkeit als Lohn für ein Verdienst besaß, so und noch weniger konnte er nach dem Sündenfall die ursprüngliche Gerechtigkeit durch Buße oder irgend ein anderes gutes Werk wieder erlangen.[1] Man könnte noch fragen: Es sei zugegeben, daß der Mensch die Gnade oder den ursprünglichen Gnadenstand nicht wieder gewinnen kann, aber warum nicht die natürliche Unschuld für sich, warum nicht die Befreiung von der Sünde allein und damit die Versetzung in einen erbsündefreien natürlichen Stand? Darauf ist zu entgegnen, daß Thomas einen rein natürlichen Stand nur theoretisch kennt. In der Wirklichkeit hat es nie einen solchen gegeben und kann es in der jetzigen Ordnung keinen solchen geben. Die Befreiung von der Sünde ist darum bei ihm immer zugleich eine Erhebung in den Gnadenstand.

II. So bleibt nur noch die andere Frage, ob sich denn der Heide von seinen aktuellen Sünden zu lösen vermag oder ob er die Schuld, die er selbst sich zugezogen, aus eigener Kraft wieder gutzumachen befähigt ist.

Die Pelagianer erklärten, daß jeder Mensch sich durch seinen freien Willen von der Todsünde erheben kann.[2] In modernen, rationalistisch gesinnten Kreisen teilt man allgemein diese Ansicht. Die Autosoterie soll sogar die einzig sittliche Form der Erhebung von Sünde und Schuld sein.[3]

Man möchte versucht sein, diesen Ansichten beizupflichten. Wenn sich der Mensch freiwillig in die Sünde gestürzt und dem veränderlichen Gut zugewandt hat, müßte es ihm doch auch möglich sein, sich wieder freiwillig vom bonum commutabile abzuwenden und zu Gott zurückzukehren. Außerdem ist die Sünde wider die ureigenste Natur des Menschen. Sein Wesen strebt hin zum Guten, zur Gerechtigkeit. Das erwärmte Wasser nimmt von selber seine natürliche Kälte wieder an. Der Stein, der in die Höhe geworfen, folgt seinem natürlichen Drange und fällt auf die Erde zurück. Sollte nicht auch der Mensch von der Sünde, die ihm so unnatürlich ist, zu dem seiner Natur entsprechenden Stande der Gottesliebe und Gerechtigkeit zurückkehren können?[4] Außerdem fordert die hl. Schrift

[1] Vgl. zum ganzen Comp. theol. 198; S. c. G. IV. 54; S. Th.III.1.2 ad 2.
[2] S. c. G. III. 158.
[3] Vgl. Diekamp, II. 155 f.
[4] Vgl. S. Th. I. II. 109. 7. o. 3.

eindringlich jeden Sünder auf, sich selber von der Sünde zu erheben. „Exurge a mortuis et illuminabit te Christus." [1]

Trotz alledem ist eine Selbsterlösung unmöglich.[2] Sonst wäre ja Christus umsonst gestorben.[3] Der Heide bleibt aus sich in der Sünde.[4] Er kann von der Sünde nur durch die Gnade Gottes und die Erlösung in Christo, nicht in Kraft der eigenen Natur befreit werden. So lehrt der katholische Glaube.[5] In der theologischen Beweisführung für die Wahrheit dieses Satzes geht Thomas durchweg und zuletzt von der Voraussetzung aus, daß die Erlösung von der Sünde zugleich eine Wiedererhebung in den früheren Gnadenstand bedeutet. So wird die Notwendigkeit der Gnade zur Befreiung von der Sünde selbstverständlich. Allein man kann, wenigstens theoretisch, absehen von dieser Erhebung. Und auch dann, wenn wir die übernatürliche Ordnung außer acht lassen, fehlt es nicht an einer Begründung für die Lehre von der Unmöglichkeit einer Selbsterlösung. Schon im Wesen und in den Folgen der schweren Sünde liegt die Begründung für die Richtigkeit unserer These. Denn jede Sünde ist eine unendliche Beleidigung Gottes, verlangt daher eine unendliche Sühne. Eine solche kann aber die endliche menschliche Natur, die zudem durch die Sünde verdorben ist, nicht leisten.[6] Die Erhebung von der Sünde ist auch nicht gleichbedeutend mit dem Aufhören des Aktes der Sünde. Letzterer geht vorüber. Zurück bleibt die Makel und der reatus poenae, durch den der Sünder die ewige Verdammnis verdient. Diese Strafe kann aber nur durch Gott erlassen werden, gegen welchen der Mensch gefehlt hat.[7]

Um diese Lehre des hl. Thomas von der Unmöglichkeit einer Selbsterlösung oder Selbstbefreiung noch besser zu verstehen, vergleiche man seine übrigen Lehren über die Sünde, ihr Wesen, ihre Folgen! Durch die Todsünde verfällt der Mensch dem geistigen Tode. Wie soll aber ein geistig Toter aus eigener Kraft wieder auferstehen? Ferner ist die Erhebung von der Sünde eine der schwierigsten sittlichen Handlungen. Thomas aber erklärt, daß der Mensch im Stande der Ungnade zu schweren sittlichen Akten unfähig ist.

Wir müssen also an der Besserung und geistigen Gesundung des Todsünders verzweifeln, wenn wir nur sein eigenes Können in Betracht ziehen. Allein, wie man am Aufleben des Lazarus verzweifeln mußte, als er im Grabe lag, wenn man nur seine eigenen

[1] Vgl. S. Th. I. II. 109. 7. o. 1.
[2] Vgl. Q. d. de malo VII. 10; i. Rom. II. 2.
[3] S. Th. I. II. 109. 7.
[4] i. Rom. II. 2.
[5] II. Sent. d. 28. Exp. textus.
[6] Vgl. S. Th. III. 1. 2 ad 2; Q. d. de ver. XXVIII. 2.
[7] Vgl. S. Th. I. II. 109. 7.

Kräfte in Erwägung zog, zugleich aber nicht zu zagen brauchte im Vertrauen auf die Allgewalt Gottes, so müssen wir auch bei dem Sünder verzweifeln, wenn wir nur seinen Zustand, seine Kräfte und Fähigkeiten in Erwägung ziehen, nicht aber, wenn wir auf die Allmacht Gottes hinblicken. Er hat die Macht, jeden Sünder zu erlösen und zu neuem Leben aufzuerwecken.[1]

§ 32. Bekehrbarkeit der Heiden.

Die Sünde[2] ist Abkehr des Willens aber auch Loslösung des ganzen inneren Menschen von Gott. Unter der Bekehrung verstehen wir umgekehrt die Abkehr des Willens wie des ganzen Menschen vom veränderlichen Gut und die Hinkehr des Willens wie des ganzen Menschen zu Gott. Was wir im folgenden über die Bekehrbarkeit des Willens sagen, gilt auch mit Bezug auf den ganzen Menschen bezw. seine Seele.

Eine Selbsterlösung aus der Knechtschaft der Sünde ist für den Heiden ausgeschlossen. Aus eigener Kraft kann er seine verkehrte Willensrichtung nicht ändern und seine durch die Sünde von Gott getrennte Seele wieder mit Gott verbinden. Allein, man ist noch weiter gegangen und hat behauptet, der Heide sei überhaupt nicht wahrhaft besserungsfähig, nicht einmal mit der Hilfe Gottes. Die Sünde habe sich so tief in die Herzen der Heiden hineingefressen, daß man eine gründliche und dauernde Gesundung überhaupt nicht erhoffen dürfe, wenigstens nicht bei allen Heiden. Trifft diese Ansicht zu, dann wird die Missionsarbeit mehr oder weniger sinnlos. Die ganze Heidenmission lebt von dem Vertrauen auf die Kraft des Guten und die endliche Sieghaftigkeit der Wahrheit und Liebe. Ein ungebrochener freudiger Optimismus läßt keinen Missionar in der Arbeit an der Rettung der Seelen verzagen, mögen seine Enttäuschungen noch so zahlreich und bitter sein.

Die Heiden sind bekehrbar und der Buße fähig.[3] Ihre sämtlichen Sünden sind vergebbar.[4] „Quamdiu manet voluntas, remanet habilitas ad bonum."[5] Da die Bekehrung die Gnade voraussetzt, kann man von einer Bekehrbarkeit der Heiden nur dann sprechen, wenn sie auch für die Gnade empfänglich sind und bleiben. Das ist in der Tat der Fall.[6]

---

[1] i. Eph. II. 1.

[2] Ohne Zusatz gebrauchen wir das Wort von der Sünde per antonomasiam, von der schweren Sünde, hier auch von der Erbsünde.

[3] Vgl. S. Th. I. 64. 2.

[4] Vgl. Lat. IV: „Firmiter docet, hominem lapsum posse per veram poenitentiam reparari." (bei Pies, 15.)

[5] Q. d. de malo II. 12.

[6] Man lese Q. d. de malo II. 12; S. Th. I. II. 85. 2, wo nachgewiesen

An der Bekehrbarkeit der Heiden mußte Thomas festhalten, wenn er nicht in Widerspruch mit seinem ganzen theologischen System, z. B. mit seinen Anschauungen über Gott, Gnade, Kirche und Sakramente kommen wollte. Man darf an keinem Menschen verzweifeln, weil Gott langmütig und barmherzig ist. Menschwerdung und Erlösung, Heilspredigt und Gnadenmittel, besonders die Taufe und Buße, haben nur dann einen Sinn, wenn alle Sünder und Heiden bekehrbar sind. Dafür sprechen auch die innersten Zwecke der von Gott über die Menschen für die Sünden verhängten Strafen. Sie sollen den Menschen bessern. Sie haben zum großen Teil heilenden Charakter, wenn auch in manchen Fällen die über den Schuldigen verhängten Strafen nicht Heilmittel für ihn selber sondern für andere sind, die sich in Erwägung der Strafe von der Sünde enthalten.[1]

Auch innere, in der Natur der Sache selbst liegende, spekulative Gründe sprechen für die Bekehrbarkeit der Heiden. So lange der Mensch in diesem sterblichen Leben weilt, ist er weder im Guten unwandelbar verankert, noch auch im Bösen unbeweglich verstockt. Die göttliche Gerechtigkeit verlangt keineswegs, daß einem Menschen im Stande der irdischen Pilgerschaft das gegeben werde, was erst für den Abschluß des Weges gebührt. Nun aber gehört ein unwandelbares Verbleiben im Guten sowie im Bösen erst an den Abschluß des Weges. Das ganze gegenwärtige Leben jedoch ist der Stand des Weges. Und insofern und deswegen ist es keine Forderung der göttlichen Gerechtigkeit, daß der Mensch unwandelbar in der Sünde verharre.[2]

Außerdem wird der Wille und damit auch die menschliche Natur zusamt mit der habilitas ad gratiam durch die Sünde nicht vollständig verdorben, nicht einmal durch die schwersten, immer wiederholten Sünden. Mögen sich immer mehr Sünden als Scheidewände zwischen Gott und die Seele[3] stellen, mag die sittliche Verderbnis bis ins Ungemessene zunehmen, mag der Wille immer verstockter und die Neigung zum Bösen immer stärker werden, in seinem tiefsten Grunde bleibt der Mensch doch gut.[4] Dem Einwurf, daß dann aus ähnlichen Gründen auch die gefallenen Engel bekehrbar sein müßten, begegnet Thomas mit dem Hinweis auf die rein geistige und unveränderliche Natur der Engel.[5] Des Menschen

---

wird, daß die Sünde nicht das ganze bonum naturae oder die habilitas ad gratiam zerstören kann.

[1] Vgl. S. Th. I. II. 87. 3 ad 2; Comp. theol. 199.

[2] Vgl. Comp. theol. 145.

[3] Vgl. S. Th. I. 84. 4.

[4] Vgl. S. c. G. III. 12; III. Sent. d. 20. q. 1. a. 1. q. 1; Q. d. de malo II. 12; S. Th. I. 84. 4.

[5] S. Th. I. 64. 2.

Natur ist von der des Engels durchaus verschieden. Der Mensch hat einen veränderlichen Willen, und zwar so lange, als er auf Erden weilt.[1] Also kann er auch von der Sünde frei bezw. befreit werden. Die Einschränkung der Bekehrbarkeit auf den homo viator scheint nun aber wider unsere These von der Unzerstörbarkeit des bonum naturae zu sprechen. Wenn die menschliche Natur im tiefsten Grund gut bleibt, müßte sie auch bei den Verdammten von der Sünde loslösbar sein. Der Aquinate lehnt dieses letztere ab. Er begründet es mit der Verstockung des Willens im Bösen und mit der ewig währenden Verweigerung der Gnade von seiten Gottes.[2]

§ 33. Notwendigkeit der Gnade für die Abkehr von der Sünde und die Befreiung von der Schuld.

Die Heiden sind dem Sündenverderben nicht rettungslos überantwortet. Dieser tröstliche Ausblick eröffnet sich uns am Schlusse der Untersuchung über die Sittlichkeit der Heiden. Aber wie soll ihnen Rettung werden, wenn sie sie sich nicht selbst zu erlösen vermögen, ja nicht einmal ein Engel sie befreien kann? Die Antwort lautet: Durch Gott und seine Gnade.

Nur durch Gottes Gnade kann die Umkehr des Willens (wie des ganzen Menschen) vom veränderlichen Gut zu Gott bewerkstelligt werden. Die Begründung für diese Notwendigkeit der Gnade liegt in unseren Ausführungen über die Unmöglichkeit der Abkehr von der Sünde und der Hinkehr zu Gott aus eigener Kraft.

Aber welche Gnade ist für diese Umkehr erforderlich? Nach Thomas kann sie nur durch die heiligmachende Gnade erfolgen. „Aversio namque intelligitur a bono incommutabili, quod quis poterat habere, respectu cuius se impotentem fecit; alias aversio non esset culpabilis. Non ergo potest praedicta aversio removeri, nisi fiat conjunctio ad bonum incommutabile a quo homo per peccatum discessit. Haec autem conjunctio non est nisi per gratiam, per quam Deus mentes inhabitat et mens ipsi Deo per amorem caritatis inhaeret. Unde ad sanandam praedictam aversionem requiritur gratiae et caritatis infusio, sicut ad sanationem caecitatis requiritur restitutio potentiae visivae."[3] Die eine Gnade heilt und erhebt zugleich.[4] Damit ist auch schon die Antwort gegeben auf eine Frage, die Schäzler aufwirft: „Läßt sich eine Sündenvergebung denken, wodurch die Schuld nur unter dem Gesichtspunkt der Sünde

---

[1] Vgl. De rat. fidei c. Sar. V; III. Sent. d. 2. q. 1. a. 1; a. 2 ad 2; S. c. G. III. 157.
[2] Q. d. de malo II. 12 ad 6.
[3] Q. d. de ver. XXVIII. 2.
[4] S. Th. I. II. 109. 9.

gegen das Naturgesetz getilgt würde, d. h. nur insoweit, als sie eine Beleidigung Gottes als des Urhebers der Natur ist? In diesem Falle würde die Sündenschuld nur teilweise, d. h. nur zur Hälfte vergeben. Und St. Thomas nimmt keinen Anstand, eine solche Vorstellung von der Sündenvergebung geradezu für eine Art von Gottlosigkeit zu erklären unter Berufung auf das augustinische Wort: Quaedam impietas infidelitatis est, ab illo, qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam."[1]

Was wir über die Notwendigkeit der Gnade für die Abkehr des Menschen von der Sünde gesagt haben, das gilt aus ähnlichen Gründen auch mit Bezug auf die Schuld oder das Mißfallen Gottes, das sich der Sünder durch seine Sünden zuzieht.

Die zur Gottkehr nötige Gnade steht allen Heiden zur Verfügung. Sie steht und blinkt wie ein heller Stern über der Nacht des Heidentums. Sie hat Macht über alle Verderbnis der heidnischen Welt. Diese Gnade aber dürfen die Missionare als Sendboten Gottes den Heiden überbringen. Sie dürfen den Frieden mit zwischen Gott und den Heiden vermitteln und so zu Nachahmern Gottes werden, der ein Gott der Einheit und des Friedens ist.[2]

§ 34. Notwendigkeit der Gnade für die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes.

I. Daß der Heide die Gnade zur Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes braucht, wurde von pelagianisch und rationalistisch gesinnten Kreisen bestritten.[3] Man übertrieb dabei die Kräfte der Natur, sah über die Schwierigkeiten des sittlichen Handelns hinweg und leugnete oder verkannte die Wirkungen der Erbsünde.

Demgegenüber ist an der Notwendigkeit der Gnade für die Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes festzuhalten, und zwar aus folgenden Gründen.[4] Es besteht für jeden Menschen die absolute Verpflichtung zur Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes. Die sittliche Tüchtigkeit ist aber infolge der Erbsünde und ihrer Wirkungen gerade beim Heiden sehr eingeschränkt. Mit der tatsächlichen Erfüllung des Sittengesetzes ist es außerdem im Heidentum schlecht bestellt. Wir haben gesehen, wohin die Heiden gekommen sind, seitdem sie ihre eigenen Wege gingen, wie sie dem Götzendienst und den schändlichsten Lastern anheim fielen und das Naturgesetz äußerst mangelhaft erfüllten. So wird uns denn die Notwendigkeit

---

[1] Natur und Uebernatur. Mainz 1865, 265. Vgl. S. Th. III. 86. 3.
[2] Vgl. S. Th. I. II. 69. 4.
[3] Vgl. S. c. G. III. 161.
[4] Vgl. E. Hugon, Hors de l'église, 154—166; Derselbe, La nécessité de la grâce pour observer la loi naturelle. Rev. Thom. 13 (1905) 554—572.

göttlicher Hilfe klar. Wenn der heilige Lehrer schon mit Hinblick auf den Christen die Unentbehrlichkeit der Gnade für die Erfüllung aller Gebote lehrt,[1] dann muß er es erst recht mit Bezug auf den Heiden tun.

II. Welche Gnade ist nun zur Erfüllung des ganzen Sittengesetzes nötig? Nicht in Betracht kommt hier eine Gnade im weitesten Sinn, etwa die gewöhnliche göttliche Mitwirkung. Das leuchtet sofort ein und bedarf keiner Erklärung. Bekanntlich wird von manchen Theologen nur die Notwendigkeit einer natürlichen, heilenden Gnade für die Erfüllung der naturgesetzlichen Vorschriften gelehrt. Aber auch diese genügt nicht. Die Gnade, deren der Mensch zur Erfüllung aller Vorschriften des Naturgesetzes bedarf, kann nur eine Gnade streng übernatürlicher und zugleich habitueller Art sein. Nach Thomas ist die gratia sanans notwendig, und zwar versteht er unter ihr die habituelle oder heiligmachende Gnade.[2] Um die Notwendigkeit dieser Gnade zu beweisen, wird mit Recht auf die Notwendigkeit einer dauerhaften, inneren Umwandlung des Menschen für die Erfüllung des ganzen Sittengesetzes hingewiesen. Diese kann nur geschehen durch den Empfang der heiligmachenden Gnade. „Saint Thomas ne s'y est point trompé: la grâce médicinale, principe de notre guérison et de notre santé, c' est la grâce sanctificante, et sans elle il est impossible à l' homme de se préserver de tout péché."[3]

Wenn wir hier von der Notwendigkeit der Gnade sprechen, so ist damit selbstverständlich nicht gemeint, daß Gott die Gnade geben müßte. Es ist eine necessitas finis, d. h. wenn die pflichtmäßigen, natürlichen Ziele erreicht und alle sittlichen Aufgaben erfüllt werden sollen, so ist die Gnade erforderlich. Und diese Notwendigkeit ist hier eine größere als auf dem Gebiete der Wahrheitserkenntnis.[4]

III. Wann und wozu ist nun im einzelnen und besonderen noch die Gnade erforderlich? Selbstverständlich braucht der Heide nicht unterschiedslos in jedem einzelnen Fall die Gnade, wenn er eine Vorschrift des natürlichen Sittengesetzes befolgen will. Ganz allgemein gilt, daß nach der Sünde jeder Mensch der Gnade öfter bedarf als vor der Sünde, nämlich zur Vergebung der Sünden, zum Ertragen der Schwachheiten und zur Ueberwindung der Versuchungen.[5] Außerdem ist die Hilfe der Gnade in jenen Fällen unentbehrlich, wo der Heide mit seinen natürlichen Kräften nicht auskommt. Wir haben diese Fälle oben aufgezählt. Darnach ist die Gnade z. B. notwendig, um alle Todsünden und Sünden[6] und um Sünden auf lange Zeit zu meiden, sowie auch um der Gnade überhaupt kein Hindernis zu

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 109. 2 ad 1.
[2] Vgl. S. Th. I. II. 109. 8; 7; II. Sent. d. 28. Exp. textus.
[3] E. Hugon, La nécessité de la grâce pour observer la loi naturelle, 562.
[4] Vgl. S. Th. I. II. 109. 2 ad 1. u. 3.
[5] S. Th. I. 95. 4 ad 1.
[6] S. Th. I. II. 109. 8; S. c. G. III. 161.

setzen.[1] Der Mensch braucht die Gnade auch zur Erfüllung des Gebotes der natürlichen Gottesliebe über alles.[2] Doch für welche natürliche Gottesliebe fordert Thomas näherhin die Gnade? Nicht für die ganz unbestimmte und allgemeine naturhafte Gottesliebe; „il est certain encore que l'homme même déchu peut avoir pour son Créateur un amour vague et inefficace, élans sincères, qui ne se traduisent point cependant par la pratique et qui ne vont pas jusqu'à faire en tout les volontés du Maître. Ce sentiment est un besoin du coeur et un hommage spontané de la nature à son auteur."[3] Thomas verlangt die Gnade sowohl für die vollkommene, affective wie die wirksame Liebe Gottes über alles.[4] Die Gründe sind auch hier mit unseren Ausführungen über die Unmöglichkeit der Gottesliebe über alles für den gefallenen Menschen gegeben.[5] Weiterhin fordert Thomas die Gnade für die Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

Daß die Gnadenhilfe frühzeitig wirksam werde, erscheint erwünscht, damit nicht die Neigung zur Sünde immer stärker und die Verstocktheit des Sünders immer größer werde.

§ 35. Das Bedürfnis der Heiden nach Gnade und Erlösung.

Die Gnade und Erlösung ist objektiv notwendig. Gott wollte aber, daß ihre Notwendigkeit auch subjektiv von den Menschen, vorab den Heiden, empfunden würde. Zu diesem Zweck hat er die Sünden der Menschen erzieherisch verwertet. „Deus permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat."[6]

Gott hat die Sünden der Menschen zugelassen und so lange ertragen, damit sie von ihrer Ohnmacht überzeugt[7] und ihrer Abhängigkeit von Gottes Hilfe inne würden.[8] Nach einem Sündenfalle werden die Menschen demütiger und vorsichtiger.[9] Erbsünde und Sünde mit ihren Folgen sind geeignet, das Gefühl der Hilfsbedürftigkeit und die Sehnsucht nach Gnade und Erlösung zu wecken. Aus Hochmut war die Sünde entstanden. Von diesem mußte die Menschheit befreit werden. Darum überließ Gott die Menschen sich selbst, damit sie erführen, wie sehr sie eines Retters und Befreiers

---

[1] S. c. G. III. 161.
[2] S. Th. I. II. 109. 3.
[3] E. Hugon, l. c. 566.
[4] Vgl. S. Th. I. II. 109. 3. und 4.
[5] Vgl. E. Hugon: „l'amour naturel, parfait, qui inclut le ferme et absolu propos de ne jamais offenser Dieu, qui préfére Dieu à toutes choses, est incompatible avec le péché mortel, qui préfére quelque chose à Dieu; donc quiconque a produit cet acte est déjà justifié par la grâce habituelle." l. c. 571.
[6] S. Th. III. 1. 3 ad 3. Vgl. I. II. 79. 4: „Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilientur et convertantur", ferner ibid. 98. 2 ad 3.
[7] Vgl. i. Rom. III. 3.
[8] Vgl. S. Th. I. II. 98. 6; Q. d. de ver. XXV. 7. 5; i. Gal. III. 7; III. Sent. d. 1. q. 1. a. 1.
[9] S. Th. I. II. 87. 2 ad 1.

bedürften.[1] Sie sollten ihre Krankheit erkennen, sich ihres Sündenelendes und ihrer eigenen Schwäche bewußt werden, damit sie dann um so eifriger die Gnade suchten.[2] Aus dem gleichen Grund ist der Erlöser auch nicht gleich nach dem Sündenfalle erschienen. Die Menschen sollten erst ihres Sündenelendes inne werden.[3] Der Erfolg ist nicht ausgeblieben. Aus der Erkenntnis der eigenen Schwäche und der Notwendigkeit göttlicher Hilfe sowie aus dem Erlebnis der Schuld erklärt sich die Tatsache, daß die bekehrten Heiden später so fest die guten Eindrücke und Lehren festhielten.[4] „O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus! Ideoque eos, qui exerrant partibus corripis; et de quibus peccant: admones et alloqueris, ut relicta malitia credant in te, Domine."[5]

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 106. 3; III. 1. 5 (Utrum conveniens fuerit Deum
[2] Vgl. ibid. ad 1; I. II. 98. 2 ad 3.
[3] Vgl. S. Th. I. II. 106. 3; III. 1. 5 (Utrum conveniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi); i. Rom. III. 3: „Oportuit autem ut praecedentia peccata usque ad hoc tempus essent in Dei sustentatione: ut primo convinceretur homo de defectu scientiae, quia tempore legis naturae in errores et turpia peccata incidit, et etiam defectu potentiae, quia post legem scriptam, quae fecit cognitionem peccati, adhuc homo per infirmitatem peccavit."
[4] Vgl. i. Mt. III. 1.
[5] Sap. XII. 1 s.

3. Abschnitt.

DIE HEIDEN UND DIE NATÜRLICHE GLÜCKSELIGKEIT.

1. Kapitel.

Erreichbarkeit der natürlichen Glückseligkeit.

§ 36. Das Streben des Menschen nach Glückseligkeit.

Alle Geschöpfe streben nach dem Guten, sogar jene, die der Erkenntnis und des freien Willens entbehren.[1] Auch der Mensch strebt nach dem Guten. Das höchste Gut aber für den Menschen ist die Glückseligkeit. Jeder Mensch verlangt nach ihr.[2] „Naturaliter et ex necessitate homo vult beatitudinem et fugit miseriam."[3] „Ex necessitate volumus esse beati."[4] Wie die Pflanze emporstrebt zum Licht, wie der Strom hineilt zum Meer, so und noch machtvoller geht das Drängen des Menschenherzens der Glückseligkeit entgegen. Gegenüber der Glückseligkeit hat der menschliche Wille keine freie Wahl.[5] Das Glückseligkeitsstreben ist „willig" oder „willentlich", wenn wir uns so ausdrücken dürfen, aber nicht frei.

Objekt des notwendigen Glückseligkeitsstrebens ist aber nur die Glückseligkeit im allgemeinen. Gegenstand des freien Wollens

---

[1] S. c. G. III. 24.

[2] Ueber das Streben der Menschen nach der Glückseligkeit vgl. V. Cathrein, Moralphilosophie I, 111 ff.; J. Gredt, Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit. Divus Thomas 2 (1924) 92—100; G. M. Manser, Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes. Divus Thomas 1 (1923) 14—50; 146—164; dazu die Nachträge Gredts und Mansers, 311—329; 329—339; Fr. v. Morgott, Die Theorie der Gefühle im Systeme des hl. Thomas. Eichstätt 1864, 44 f.; O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas v. A. (Bäumckers „Beiträge" X. 1—2), Münster i. W. 1911, 29—32; M. D. Roland-Gosselin, Le désir du bonheur et l'existence de Dieu. Rev. des sciences philos. et théol. 13 (1924) 162—172.

[3] S. Th. I. 94. 1.

[4] S. Th. I. 82. 2.

[5] S. Th. I. 83. 1 ad 5; 94. 1; 82. 1.

sind dagegen die Einzelgüter (bona particularia),[1] welche in keinerlei notwendigem Zusammenhang mit der Glückseligkeit stehen, aber auch jene Güter, die wohl in einem notwendigen Zusammenhang mit ihr stehen — es sind jene, durch welche der Mensch Gott anhängt — deren inneren und notwendigen Zusammenhang mit der Glückseligkeit der Mensch hienieden jedoch nicht erfaßt und durchschaut, so daß der Wille ihnen nicht notwendig anhängen muß.[2] Außerdem sind Gegenstand der freien Wahl die Mittel, welche zur Erreichung des letzten Zieles oder der Glückseligkeit verhelfen. Da nun der Wille abhängig ist von der Erkenntnis, so ergibt sich für den Willen die Möglichkeit, auf Grund einer irrigen Erkenntnis verfehlte Mittel, also auch falsche Mittelziele, zu wählen und bezüglich der Einzelgüter fehl zu greifen.[3] Diese Gefahr ist dort noch gesteigert, wo eine verkehrte Gesinnung vorhanden ist, und die Affekte angesteckt sind von der Liebe zu körperlichen Freuden.[4] Ja, da die Glückseligkeit im allgemeinen noch ganz unbestimmt ist, kann der Mensch das Wesen der Glückseligkeit oder die objective beatitudo in ganz falschen Gütern sehen und demnach die Glückseligkeit von Gütern erhoffen und erwarten, die sie ihm nimmer zu geben vermögen. Und in der Tat ist es so: das letzte Ziel erstreben alle Menschen, aber nicht jenes Gut, in dem die wahre und letzte Glückseligkeit besteht.[5] Besonders die Heiden haben oft die Glückseligkeit dort gesucht, wo sie nicht zu finden ist. Das Ergebnis war dann jedesmal eine große Enttäuschung, die aber auch dem Verlangen nach Glück neue Nahrung gab. Leid, Enttäuschung, Verfehlung wurde zu einem Erziehungsmittel, das den Weg zu den wahren Gütern erkennen ließ.

Es sei noch kurz die Frage gestreift, wo denn eigentlich die Gründe für dieses Streben der Menschen nach der Glückseligkeit zu suchen sind. Nun, eine Ursache liegt einmal in unserer eigenen Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit, dann aber auch in der Größe und Weite des menschlichen Herzens, in seiner Anlage für die Glückseligkeit. Zugleich hat es uns das Zielgut angetan.[6] Es läßt uns keine Ruhe, sondern zieht uns mit unwiderstehlicher Gewalt an sich, wie die Erde den Körper an sich zieht. Unser Endziel oder die Glückseligkeit zieht uns umso mehr an, als wir das Erstrebte oder die Glückseligkeit schon keimhaft und bis zu einem gewissen Grade besitzen. Dieser keimhafte Besitz erklärt am tiefsten das Verlangen nach dem vollkommenen Besitz des Zielgutes,[7] und doch nicht; der tiefste Grund ist vielmehr Gott.

---

[1] S. Th. I. II. 10. 1.
[2] S. Th. I. 82. 2.
[3] Vgl. S. Th. I. 82. 2; I. II. 19. 1 ad 1.
[4] Vgl. S. Th. II. II. 20. 4.
[5] S. Th. I. II. 1. 7; 69. 4.
[6] Ueber die Kausalität des Zieles und Endzieles vgl. S. c. G. I. 75; Q. d. de ver. XXVIII. 7; S. Th. I. II. 1. 1; 91. 2 ad 2; I. 5. 2 ad 1.
[7] Vgl. S. Th. I. II. 16. 4; i. Physic. I. 15; Q. d. de ver. XIV. 2.

Den Heiden zu zeigen, daß Gott der letzte Grund ihres Glückseligkeitsverlangens ist, Gott daher auch allein dieses Verlangen restlos zu befriedigen vermag, ist die Aufgabe des Missionars. Es wird gut sein, wenn er dabei im gleichen Maß die Lebenserfahrung verwertet, wie es Thomas in seinen Ausführungen über die Glückseligkeit getan, und dabei zugleich den Heiden klar legt, daß ihr Glückseligkeitsverlangen, wenn nicht explicite dann doch implicite auf Gott geht.

§ 37. Das Gottsuchen der Heiden.

„Res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt, ut ipsius bonitatem consequantur.“ [1] „Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum; sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.“ [2] Weil alle Geschöpfe nach Vollkommenheit streben, die Vollkommenheit aber ein Abbild der göttlichen Vollkommenheit ist, [3] kann man auch sagen: „Omnia appetendo proprias perfectiones appetunt ipsum deum.“ [4]

Die vernunftlosen Kreaturen streben auf dem Wege der Assimilation mit einem naturhaften Begehren nach Gott oder nach Gottähnlichkeit, die sinnenbegabten Kreaturen zudem mit einem sinnlichen Streben. [5] Die Menschen tun dies gleichfalls, streben aber außerdem auch auf dem Wege der Erkenntnis und des Willens zu Gott hin, sogar dann, wenn dieses Streben nicht bewußt und ausdrücklich auf Gott gerichtet ist. [6]

Es gibt keine vollkommene Glückseligkeit ohne Gott und keine vollkommene Gutheit außer ihm. Darum streben alle Menschen in und mit der Glückseligkeit und Vollkommenheit zu Gott hin. Aristoteles macht einmal „die sehr beachtenswerte Bemerkung, daß die Menschen bei dem Streben nach Glückseligkeit wohl alle eine und dieselbe Lust (τὴν αὐτὴν ἡδονήν) verfolgen dürften, und zwar eine Lust, die sie selbst nicht ahnen und auszusprechen vermögen, denn in Allem sei etwas Göttliches vorhanden.“ [7] Alle wollen die letzte

[1] S. c. G. III. 19.
[2] S. Th. I. 44. 4 ad 3.
[3] S. c. G. I. 6.
[4] S. Th. I. 6. 1 ad 1.
[5] Vgl. S. Th. II. II. 83. 10 ad 3: „Pulli corvorum dicuntur invocare Deum propter naturale desiderium, omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam.“
[6] Ueber das Gottsuchen der Menschen vgl. Garrigou-Lagrange, Dieu, 43—61; 282—284; 302—307; C. M. Hallfell, Die Gottessehnsucht der Seele. Divus Thomas 1 (1923) 296—320.
[7] A. Rietter, Die Moral des hl. Thomas v. A. München 1858, 143 Anm.2.

Ursache der Dinge erkennen.[1] Diese aber ist Gott. Alle verlangen nach der absoluten und höchsten Wahrheit und Gutheit. Diese aber ist Gott. Alle dürsten nach vollkommenem Glück und kommen daher nicht eher zur Ruhe, als bis sie im Besitz des höchsten Gutes vollkommen glücklich sind. Gott allein aber ist jenes vollkommene Gut, das alles Verlangen zur Ruhe bringen und die Menschen vollkommen glücklich machen kann.[2] „. . . solus Deus sufficit ad implendum desiderium nostrum: Deus enim major est corde nostro, sicut dicit Apostolus: et ideo dicit Augustinus . . .: ‚Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te'."[3] Außerdem suchen wir in und mit allen Einzelgütern Gott, weil die Gutheit der einzelnen Güter ein Abbild der göttlichen Gutheit ist.[4] Die Menschen streben auch durch ihre Tätigkeit Gott an und zwar insofern, als sie dadurch die Ursache anderer Dinge, also Gott ähnlich werden. Das aber ist nach einem Wort des Pseudo-Dionysius das Göttlichste, Gottes Mitarbeiter zu werden.[5]

Dieses Streben der Menschen zu Gott ist ähnlich dem Gravitieren der Körper zum Erdmittelpunkt ein naturhaft notwendiges. Weil mit Erkenntnis und freiem Willen begabt, können und sollen wir Menschen aber auch frei wollend und ausdrücklich zu Gott hinstreben, in ihm das höchste Gut erkennend. Tatsächlich tun das viele Menschen. Ihr Verlangen geht ausdrücklich dahin, Gott in Erkenntnis und Liebe zu besitzen.

Auch im Heidentum gewahren wir das Streben nach Gott in seinen verschiedenen Formen, sogar das bewußte und ausdrückliche Streben nach Gott.[6]

Das unleugbare Gottsuchen der einzelnen Menschen wie ganzer Menschengeschlechter ist eines der größten Probleme, welche die Erforschung des Menschenherzens und der Menschheitsgeschichte an uns stellt. Die Menschen fliehen vor Gott und streben doch zu ihm hin. Wir haben gesehen, wie die Heiden vor Gott flüchten, wie sie ihm entgehen, von ihm frei und unabhängig werden möchten. Jetzt aber haben wir erkannt, wie sie doch im tiefsten Grunde wieder zu Gott hinstreben. Selbst ihr irriges Streben dünkt uns wie ein Streben nach Gott. Die Heiden wollen Gott nicht und wollen ihn doch. Dieses gleichzeitige Fliehen vor Gott und Hindrängen zu ihm wahrzunehmen und zu beobachten, ist eine der fruchtbarsten Beschäftigungen des denkenden Geistes. Thomas hat beides zu er-

[1] S. c. G. III. 25 und 2.
[2] Vgl. De regim. princ. I. 8; S. Th. I. II. 2. 1 ad 3.
[3] De duob. praec. car. et decem legis praec. III. Vgl. Dev. exp. s. Symb. apost. XV; S. Th. I. II. 3. 1.
[4] S. c. G. I. 11.
[5] S. c. G. III. 21.
[6] Vgl. C. a. i. Lc. I, 20.

klären und zu vereinigen gesucht. Er hat das Problem in seiner Tiefe erfaßt und eine Lösung gefunden, die uns wohl zu befriedigen vermag. Den letzten Quellgrund allen Strebens der Geschöpfe nach Gott sieht er in Gott selbst. Gott zieht vermöge seiner Gutheit alle Wesen und alle Menschenherzen an sich.[1] „Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius."[2]

§ 38. Die Möglichkeit der Glückseligkeit für die Heiden.

„Nicht in der Philosophie, sondern in der Tragödie hat das Heidentum sein tiefstes Wort gesprochen. Dieses Wort ist eine Klage und Anklage. Die Klage, daß Nichtsein besser sei als das Dasein, daß das beste sei, nicht geboren zu sein, daß das Leben ein Sterben sei. μὴ φῦναι κράτιστον, τὸ ζῆν καταθανεῖν. Eine Anklage: Konnte denn der Heide auf seine Fragen ohne Offenbarung die Antwort finden? Die Griechen haben die Frage nach dem Warum gestellt — wo sollten sie Antwort suchen? Ueber ihnen stand keine transzendentale Welt des Ausgleichs, und was bot ihnen der Anblick der Weltgeschichte und des Menschheitsschicksales? Ein Chaos. Wie keinem, auch dem weisesten Heiden nicht, auch Platon und Aristoteles nicht die Betrachtung des Makrokosmos den Monotheismus eines persönlichen Gottes gelehrt hat, so hat auch keinem Denker und Dichter die Geschichte der Menschheit und des Einzelnen einen weisen, gütigen und liebenden Gott offenbaren können. Aus der Tragödie spricht die Anklage des offenbarungslosen gottfernen Heidentums, und blickt uns anklagend und verzweifelt die Frage nach dem Warum der Erbsünde an."[3] Wir dürfen noch mehr sagen. In der Tragödie hat das Heidentum sein Schicksal nicht nur ausgesprochen. Das Heidentum und seine Geschichte ist selbst eine große Tragödie. Im folgenden sollen die Gründe für diese Tatsache entwickelt werden. Wir glauben, daß allein der christliche Glaube und seine Geheimnisse, insbesondere die Lehre von der Erbsünde eine befriedigende Erklärung für das Elend des Heidentums zu bieten vermag. Wir wollen uns auch fragen, ob denn der Weg des Heidentums ein Weg ins Elend und Verderben sein muß, ob ihm die Pforten der Glückseligkeit notwendigerweise verschlossen bleiben, also daß die Heiden auch fortan nicht aus eigener Kraft zum Glücke gelangen können.

Mit der Gotteslehre beginnt Thomas seine theologische Summe. Er entwickelt vor unseren Augen die Lehre vom Sein und Wesen wie von den Eigenschaften Gottes, wobei sich weite Blicke in Gottes innergöttliches und trinitarisches Leben eröffnen. Wir lernen Gott als den Anfang unseres Lebens, als unsern Schöpfer und Herrn kennen. Im ersten Abschnitt des zweiten Teiles führt der hl. Lehrer uns dann zu Gott als Endziel unseres Daseins. Von Gott für Gott! Von ihm sind wir, zu ihm sollen wir zurückkehren.[4] Wir sind Wanderer auf dem Wege zu Gott, zur Glückseligkeit. Gott will Strahlen von seinem Lichte und Frieden in jegliches Menschenherz gießen. Das ungeschaffene Gut selber will sich uns zu eigen geben, und so

---

[1] Vgl. S. c. G. I. 37; S. Th. I. II. 1. 6.
[2] S. Th. I. II. 109. 3.
[3] O. Miller, Ist eine kath. Tragödie möglich? Akad. Bonif. Korr. 37 (1922) 75.
[4] Vgl. S. c. G. III. 17 und 46; S. Th. III. 15. 10.

besteht unser Endziel in der größtmöglichen Selbstvervollkommnung oder in einem möglichst vollkommenen Besitz Gottes durch Erkenntnis und Liebe, der dadurch bewirkten Verherrlichung Gottes und der daraus entspringenden Glückseligkeit. Wir haben gesehen, wie tief und groß das Verlangen jedes Menschen ist, jenes vollkommenste Gut zu besitzen und so glückselig zu werden. Auch der Heide sehnt sich darnach. Kann sein Sehnen gestillt werden? Wie weit kann es erfüllt werden?

I. Wir fragen uns zunächst, ob der Heide aus eigener Kraft die absolut und denkbar vollkommenste Glückseligkeit zu erreichen imstande ist. Die Antwort lautet: Er kann sie aus eigener Kraft weder auf Erden noch im Jenseits erreichen.

„Perfecta . . . et vera beatitudo non potest haberi in hac vita."[1] Die Wahrheit dieses Satzes folgt schon aus dem allgemeinen Begriff der Glückseligkeit. Unter letzterer versteht man die adeptio perfecti boni, welche alle Uebel ausschließt und jegliches Verlangen erfüllt.[2]

Das irdische Leben ist nun aber vielen, unvermeidlichen Uebeln unterworfen. Dies gilt mit Bezug auf alle Menschen, besonders aber mit Bezug auf die Heiden, bei denen sich zu den allgemein menschlichen Uebeln noch besondere gesellen. Diese Uebel betreffen sowohl die körperliche wie die geistige Seite des Menschen. Alle Menschen sind dem Leiden und dem Tode unterworfen. Keiner ist frei von geistigen Mängeln.

Zu den geistigen, intellektuellen Mängeln gehören die Behinderung des Erkennens, die Irrtümer oder die Gefahren des Irrtums und das Unbefriedigtsein über die Resultate der natürlichen Denktätigkeit. Dazu kommen die Mängel in sittlicher Beziehung. Die Heiden erfreuen sich keiner ungehemmten Fähigkeit zum sittlich guten Handeln,[3] keiner Freiheit von jeglicher sittlichen Makel, von Sünde und Erbsünde. Alle diese Mängel, von denen wir in anderem Zusammenhang ausführlicher gesprochen, stören das Glück der Heiden. Ihre Seligkeit wird auch gestört durch die Folgen der Sünden. Alles Böse rächt sich wie bei allen Menschen so auch bei den Heiden einmal. Der Fehlbetrag ist für den Sünder unausbleiblich. Das Gewissen läßt ihnen keine Ruhe.[4] Immer müssen sie der Bestrafung gewärtig sein.

Will der Mensch vollkommen glücklich sein, dann darf auch kein Unfriede zwischen ihm und Gott und den Mitmenschen herrschen. Die Heiden sind nun aber Gott feind und fremd wegen ihrer Sünden.[5] Unter sich wie auch anderen Menschen gegenüber leben sie oftmals nicht im Verhältnis der Eintracht und des Friedens. Der Grund liegt wieder in der

[1] S. Th. I. II. 5. 3, wo der Satz auch bewiesen wird. Wir geben hier diesen Beweis mit Zusätzen wieder.
[2] Vgl. S. Th. I. II. 5. 3 mit Q. d. de malo XIII. 3.
[3] Vgl. i. Ps. XXIII; XXV; XXXVII; XL; L.
[4] Vgl. i. Col. I. 5.
[5] Vgl. i. Col. 5.

Sünde.[1] Von einer Harmonie im eigenen Innern sind die Heiden gleichfalls weit entfernt. Denn der Körper streitet wider den Geist, und die niederen Seelenkräfte sind im Zustand der Empörung wider die Vernunft.

Neben dem Ausschluß aller Uebel gehört zur vollkommenen Glückseligkeit die Stillung aller menschlichen Sehnsüchte. Diese kann aber gleichfalls nicht im irdischen Leben statthaben. Der Mensch verlangt von Natur aus die Dauerhaftigkeit des Guten, das er besitzt. Nun sind aber die Güter des gegenwärtigen Lebens wie auch das Leben selbst vergänglich.

Infolgedessen mangelt auch jener Friede, der alle Wirrungen und Hindernisse der Glückseligkeit ausschließt und im erlangten Gute friedvoll ruhen läßt.[2] Dieser Friede ist nicht die Glückseligkeit, aber letztere kann ohne ersteren, d. h. ohne die Beständigkeit des Glückes nicht bestehen.[3] Durch den Frieden wird das Glück erst vollkommen. Der Friede wird uns auf Erden zu teil, wenn wir alle zeitlichen Reichtümer verachten, die fleischliche Begierlichkeit unterworfen haben und der Betrachtung der göttlichen Weisheit pflegen können.[4] Wieder wird uns nach allen früheren Ausführungen klar, daß die Heiden nicht zur vollkommenen Glückseligkeit auf Erden gelangen können.

Die irdischen Güter können übrigens, auch abgesehen von ihrer Vergänglichkeit, gar nicht allem Verlangen des Menschenherzens genügen. Sie sind doch alle unvollkommen und begrenzt.

Die Unmöglichkeit, aus eigener natürlicher Kraft zu vollkommener Glückseligkeit auf Erden zu gelangen, ergibt sich weiterhin aus der Betrachtung des speziellen Gutes, in dessen Besitz die Glückseligkeit besteht. Es ist dies die Anschauung Gottes durch seine Wesenheit. Weil diese unmittelbare Schauung Gottes über die Natur des Menschen, ja sogar jeden Geschöpfes hinausliegt, kann sie auch nicht durch die natürlichen Kräfte des Menschen verwirklicht werden.[5] „... homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta."[6]

Eine vollkommene Glückseligkeit gibt es auf Erden nicht.[7] Sie ist nur im Endzustand, im Jenseits möglich. Sowenig wie auf Erden kann sie der Heide aber auch dort durch eigenes natürliches Mühen erlangen. Der Grund ist der gleiche wie oben. Zudem wird die ewige Seligkeit, die wesentlich in der visio beatifica besteht, nur als Lohn für Verdienste, die sich der Mensch auf Erden ge-

---

[1] Vgl. die früheren Ausführungen über den Götzendienst als Ursache der Trennung der großen Menschheitsfamilie.

[2] Ueber den Frieden vgl. S. Th. I. II. 2. 4 ad 1.

[3] Vgl. IV. Sent. d. 49. q. 1. a. 2. q. 4 ad 4; III. Sent. d. 27. q. 1. a. 3. 3 ad 5; Q. d. de ver. XXII. 1 ad 12; S. Th. II. II. 29. 2.

[4] Vgl. i. Is. XXVI.

[5] S. Th. I. II. 5. 5; S. c. G. III. 52 und 47 (Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam).

[6] S. Th. I. II. 5. 6.

[7] S. c. G. III. 48.

sammelt hat, gewährt.[1] Nun mangelt aber dem Heiden die Voraussetzung des Verdienstes, nämlich die heiligmachende Gnade. Also kann er sich die ewige Seligkeit hienieden nicht verdienen.

II. Eine vollkommene Glückseligkeit ist dem Menschen, besonders dem Heiden, hienieden versagt. Die vollkommene Seligkeit wird dem Heiden auch im Jenseits nicht geschenkt werden. Wegen ihres übernatürlichen Charakters ist sie ja der Natur nicht geschuldet.[2] Insofern hätten wir hier die Frage nach der Erreichbarkeit einer absolut vollkommenen Glückseligkeit übergehen können. Kann aber nun der Heide aus eigener Kraft die der Natur als solcher gebührende höchstmögliche und allseitige Glückseligkeit erreichen, die an sich relativ und unvollkommen, aber mit Rücksicht auf die Natur als solche die vollkommenste darstellt? Dieses Problem hat uns hier besonders zu beschäftigen, wo es sich darum handelt, das Verhältnis der Heiden zur Natur klar zu legen.

Von der Erreichung des natürlichen Endzieles der Glückseligkeit seitens des Menschen könnten wir dann sprechen, wenn seine aktiven Vermögen aktuiert wären und die ihnen entsprechenden höchsten Ziele erreicht hätten, so daß sie von Natur aus nicht mehr weiter strebten, sondern im Genuß des erstrebten Objektes ihre Ruhe gefunden hätten. Der Besitz des Zieles müßte dazu ein möglichst dauerhafter sein und selbst unter Schwierigkeiten bewahrt werden können.

Nun gilt nach Thomas ganz allgemein der Grundsatz, daß jedes Wesen zur Erreichung der ihm von Natur aus entsprechenden Glückseligkeit befähigt ist.[3] Es würde ihm etwas fehlen, wenn es das natürliche Ziel oder die natürliche Glückseligkeit nicht erreichen könnte. Außerdem kann das natürliche Streben nach dem letzten Ziel nicht vergeblich sein. Es ist undenkbar, daß Gott die Natur einrichtet für und hingeordnet auf ein Ziel, dem sie fernbleiben müßte.[4]

Eines erscheint nun sofort klar, nämlich daß die höchst mögliche Glückseligkeit auf Erden unerreichbar ist. Denn das gegenwärtige Leben ist ein vorübergehender Zustand. Das Leben, nach dem wir kraft der Natur verlangen und welches wir immerfort bewahren möchten, eilt vorüber. Mit dem Leben gehen die irdischen Güter verloren. Manche Uebel sind für die Zeit dieses Lebens unvermeidlich. Auch wird das natürliche Verlangen nach dem Guten und der Dauer dieses Guten nicht vollkommen befriedigt.[5] Kein

---

[1] Vgl. S. Th. I. 26. 1 ad 2. I. II. 5. 7 wird der Satz bewiesen: „... homines ... consequuntur ipsam (sc. beatitudinem) multis motibus operationum, qui merita dicuntur." Bei den getauften Kindern tritt für die persönlichen Verdienste das Verdienst Christi ein. ibid. ad 2.

[2] Vgl. S. Th. I. II. 5. 5. f.

[3] S. Th. I. 62. 1; Q. d. de ver. XIV. 2.

[4] Vgl. S. c. G. III. 1. 95 f.

[5] Vgl. S. c. G. I. 102; S. Th. I. II. 5. 3.

Gut ist auf Erden unverlierbar, auch nicht der Gottesbesitz in Erkenntnis und Liebe.

Kann der Heide dann wenigstens jene Glückseligkeit erreichen, die dem gegenwärtigen Leben entspricht und in der contemplatio Dei und in der Verbindung mit Gott in der Liebe besteht?[1] Die Erreichbarkeit jener Gotteserkenntnis und -liebe, die den Menschen für dieses Erdenleben zum Ziele gesetzt ist, kann nur jenen Menschen zugesprochen werden, deren natürliche Kräfte vollkommen, frei und unversehrt sind. Die Natur ist aber durch die Erbsünde und die Sünde verwundet worden. Sie kann nicht aus sich selber gesunden. Also ist es auch vorbei mit der Erreichung des natürlichen Endzieles des Erdenlebens für jenen Menschen, welcher der heilenden Gnade entbehrt. Die Wahrheit dieser Behauptungen ergibt sich im einzelnen aus unseren Ausführungen über die natürliche Wahrheits- und Gotteserkenntnis etc., über die natürlichen sittlichen Fähigkeiten und die Unmöglichkeit der Gottesliebe über alles.[2] Wir haben gesehen, warum und wie weit der Heide an der vollkommensten natürlichen Tätigkeit, bezw. dem, was seine menschliche Natur eigentlich zu leisten imstande wäre, behindert ist.

Auch vom Jenseits darf der Heide die höchstmögliche natürliche Vervollkommnung nicht erwarten. Eine natürliche Vollendung gibt es im Jenseits nur in Verbindung mit der übernatürlichen Vollendung. Diese aber ist ihm versagt.

III. Einer unvollkommenen Glückseligkeit bezw. einzelner Freuden können dagegen die Heiden in diesem Leben durch natürliche Betätigung teilhaftig werden.[3] Auch für sie rauschen hier und da die Quellen der Freuden,[4] als da sind die Erkenntnis von Wahrheiten und der Besitz von Tugenden. Eine unvollkommene Seligkeit in der Tätigkeit der intellektuellen und moralischen Tugenden, in der wissenschaftlichen Spekulation und der Uebung des Guten ist ihnen nicht verwehrt.[5] Doch sind diese Freuden selten und gering, da der natürlichen Vervollkommnung des Heiden enge Grenzen gezogen sind. Der Wahrheitserkenntnisse sind wenige. Sie sind weder tief noch groß, noch allumfassend und außerdem mit Irrtum vermischt. Weiterhin mangelt den Heiden die große Freude, welche aus der vollkommenen Gottesliebe quillt. Es fehlt an vielen guten Werken, welche zur natürlichen Vervollkommnung gehören und Mitursache der Glückseligkeit sind.[6] Ja, die

[1] Vgl. S. c. G. I. 102.
[2] Vgl. S. Th. I. II. 109. 3; II. II. 23. 4.
[3] Vgl. S. Th. I. II. 3. 3. 6 f; I. II. 4. 5 ff; 5. 4 f.
[4] Ueber Quellen der Freude vgl. Fr. v. P. Morgott, Die Theorie d. Gefühle i. Systeme d. hl. Thomas. Eichstätt 1864, 60 ff.
[5] Vgl. S. c. G. III. 48; S. Th. II. II. 5. 5.
[6] Vgl. II. Sent. d. 27. q. 1. a. 4.

Heiden sind oft nicht einmal recht zugänglich für rein geistige, höhere Freuden. Sie sind an sinnliche Genüsse gewöhnt und infolgedessen abgestumpft gegenüber den Freuden höherer Art.[1]

So haben also alle jene Unrecht, die behaupten, daß der Mensch, auch der Heide, aus eigenem Vermögen vollkommen glückselig werden könne.

IV. Aber sind die Heiden vielleicht am Ende wenigstens auf dem Wege zur vollkommenen Glückseligkeit? Auch dies ist nicht der Fall. In ihrem jetzigen Zustand sind sie auf dem Wege ins Verderben. Die meisten haben sich ein falsches Ziel erkoren und suchen die Glückseligkeit in Gütern, die keine wahren Güter oder doch nicht ihr Endziel sind. Sie wissen nicht, was ihnen zum Frieden dient.

So steht vor unsern Augen die ganze Tragik des Heidentums: eine tiefe Sehnsucht nach der Glückseligkeit und Vollendung nach Gott und ein so großes Abirren vom Glück, von der Vollendung und von Gott. Die Heiden wandern jenem Zustand entgegen, der ewig und unwandelbar von Gott, der Quelle aller Glückseligkeit, trennt.[2]

2. Kapitel.

Notwendigkeit göttlicher Hilfe für die Verwirklichung der natürlichen Glückseligkeit und das Bedürfnis nach übernatürlicher Vollendung.

§ 39. Die Unentbehrlichkeit göttlicher Hilfe für die Erreichung der natürlichen Vollendung und Glückseligkeit.

I. Als Ergebnis unserer Ausführungen buchen wir die Feststellung, daß der Heide aus eigener Kraft weder jene natürliche Glückseligkeit erlangen kann, die dem diesseitigen, noch jene, die dem jenseitigen Leben entspricht. Die erste Hauptfrage, die wir uns zu Beginn unserer Abhandlung gestellt und deren Lösung und Klärung all die vorhergehenden Untersuchungen dienten, nämlich jene, ob die Heiden aus eigener Kraft ihr natürliches, gottgewolltes Ziel zu erreichen vermögen, müssen wir mit einem Nein beantworten. Jetzt erst stellt sich uns die Notwendigkeit der göttlichen Hilfe in ihrer ganzen Eindringlichkeit vor Augen. Gottes Gnade ist unentbehrlich zu der natürlichen Vollendung und Glückseligkeit, die dem Erdenzustand entspricht und dem natürlichen Menschen zur Pflicht gemacht ist. Der Beweis liegt in der früher begründeten

[1] Vgl. IV. Sent. d. 49. q. 3. a. 5. q. 1.
[2] Vgl. S. c. G. IV. 93; 89.

Notwendigkeit der göttlichen Hilfe für die Wahrheitserkenntnis und Sittlichkeitsübung. Ohne die Hilfe der übernatürlichen Offenbarung und Gnade gelangen die Menschen nicht zur vollkommenen und rechtzeitigen Erkenntnis aller jener lebenswichtigen natürlichen Wahrheiten, von denen wir früher gehandelt haben. Ohne Offenbarung kein Schutz vor Irrtum! Ohne Gnade keine dauerhafte und kraftvolle Uebung des Guten, keine Meidung aller Sünden und Beobachtung aller Gebote! Ohne Gnade keine Gottesliebe über alles und keine Unwandelbarkeit in der Entscheidung für Gott. Die Erfahrung bestätigt diese Auffassung. Nirgendwo sehen wir rein natürliche Vollkommenheit in der Heidenwelt verwirklicht. Die Heiden selber gestehen ihre Armseligkeit zu. Alles optimistische Vertrauen auf eigene Kraft und Stärke, auf Natur und Kultur ist noch immer am rauhen Leben und harter Wirklichkeit zerbrochen.

II. Diese Notwendigkeit der Gnade leuchtet uns noch mehr ein, wenn wir die Wichtigkeit der Erreichung des natürlichen Endzieles oder der Annäherung an das natürliche Endziel in Erwägung ziehen. Die natürliche letzte Vervollkommnung ist unsere Pflicht und Sehnsucht. Sie ist zudem die Voraussetzung der Erlangung des übernatürlichen Endzieles. „Ad ea, quae sunt supra naturam, persona ordinatur mediante natura.“ [1]

Und welche Bedeutung hat nicht die aus jeglicher Vollendung entspringende Freude, auch in ihrer unvollkommensten Form, für das natürliche und übernatürliche Leben, für das Denken und Tun! Die Freude wirkt belebend auf das ganze geistige und sittliche Leben, während die Trauer hemmt und stört. Wem die Freude nicht aus den wahren geistigen Gütern kommt, der sucht sie in den sinnlichen Dingen, [2] und wer durch die leiblichen Genüsse verunreinigt ist, wird unempfänglich für die geistigen Freuden und damit für die wahre Vollendung. [3] Letzteres trifft bei den Heiden zu.

III. Für die Erreichung der natürlichen Vollendung, die dem Erdenleben angemessen ist, bedürfen also die Heiden der Gnade, und zwar der heiligmachenden Gnade. Mit der aktuellen Gnade ist es nach unseren früheren Ausführungen nicht getan. Die ganze natürliche Vollendung kann nur statthaben in der übernatürlichen Ordnung. Es gibt keine wahre natürliche Vollkommenheit ohne die übernatürliche Erhebung. Das gilt besonders und ohne Einschränkung von unserer natürlichen Vollendung im Jenseits. Wer sein letztes übernatürliches Ziel verfehlt, wird auch nie die natürliche Vollendung seiner Natur erreichen. Es kommt hier wieder bei Thomas die enge Verknüpfung zwischen Natur und Uebernatur zum Ausdruck.

[1] Bei C. v. Schäzler, Natur und Uebernatur, 350 (ohne Quellenangabe).
[2] Vgl. S. Th. II. II. 35. 4 ad 2.
[3] Vgl. IV. Sent. d. 49. q. 3. a. 5. q. 1.

IV. Das ganze innere und äußere Elend der Heidenwelt, die Unmöglichkeit, aus eigener Kraft die natürliche Vollendung zu erringen, läßt uns auch das Bedürfnis nach einem Erlöser verstehen, der die Wahrheit lehrt, die Kraft gibt zu wahrhaft sittlichem Handeln und alle Menschen emporhebt aus Verkommenheit und Elend zum Licht, zur Freude und zur Glückseligkeit.[1] Dieses Bedürfnis nach einem Erlöser kommt zum Ausdruck in der lebendigen Sehnsucht der Völker nach dem Heiland.[2] Gott ist diesem Bedürfnis entgegengekommen. Er nahm die menschliche Natur an, nicht weil er uns etwa mehr geliebt hätte als die anderen Geschöpfe, sondern weil wir seiner mehr bedurften, wie ja auch ein guter Hausvater seinem kranken Knecht etwas Kostbareres gibt als seinem gesunden Sohne.[3]

§ 40. Das Bedürfnis nach einer übernatürlichen Glückseligkeit und die Hinordnung der Natur auf die Uebernatur.

Die Heiden können ihr natürliches Endziel oder die natürliche Glückseligkeit nicht aus eigener Kraft erreichen. Die Tore zum vollkommenen, natürlichen Glück sind ihnen verschlossen auf immer, wenn ihnen keine Hilfe kommt. Aber nehmen wir einmal an, die Pforten täten sich auf und es eröffneten sich ihnen mit Hilfe der Gnade alle natürlichen Freudenquellen! Nehmen wir an, daß die Freuden, die ihrer Natur verstattet, nie vergingen und die natürliche Glückseligkeit tatsächlich von ihnen erreicht würde. Die tiefste Sehnsucht ihres Herzens würde auch dann ungestillt bleiben. Die natürliche Vollentfaltung bringt keine letzte, restlose Erfüllung, weil in ihr nicht alle Möglichkeiten der menschlichen Natur verwirklicht werden. Die Natur des Menschen ist wesenhaft fähig für eine noch größere Vollkommenheit und Glückseligkeit als die natürliche.[4] Nicht Entfaltung sondern Verklärung ist das Harren der Natur des Menschen. Es soll damit aber nicht gesagt sein, daß die Natur einen Anspruch auf die Uebernatur hat oder die übernatürliche Vollendung selber verwirklichen kann.

I. Wie das Sehnen nach der Wahrheit auch nicht durch die weitgehendsten natürlichen Erkenntnisse, durch die spekulativen Wissenschaften,[5] durch die Betrachtung der getrennten Substanzen,[6] ja nicht einmal durch eine natürliche Gotteserkenntnis vollauf gestillt wird, haben wir oben ge-

[1] Vgl. Comp. theol. 204; S. c. G. IV. 55.
[2] S. Th. III. 38. 4 ad 3.
[3] S. Th. I. 20. 4 ad 2.
[4] Vgl. S. Th. II. II. 5. 5.
[5] S. Th. I. II. 3. 6.
[6] Vgl. S. Th. I. II. 3. 7.

sehen. Die natürliche Gotteserkenntnis ist und bleibt unvollkommen, analog und mittelbar. Gottes Wesen vermögen wir nicht zu ergründen. Fragen, Zweifel und Rätsel bleiben für den denkenden Verstand immer noch. Diese Unvollkommenheit ergibt sich notwendig aus der Eigenart unserer Natur und ihrer Begrenztheit. Die diesseitige Wahrheits- und Gotteserkenntnis bleibt auch deswegen immer unvollkommen, weil manche Hindernisse des Erkennens überhaupt nicht auf natürliche Weise zu beheben sind.[1] Sollen alle Unvollkommenheiten des Erkennens schwinden, dann muß die Natur ergänzt oder erhoben werden. Es ist notwendig, daß sie durch neue Erkenntniskräfte bezw. durch ein Wissen höherer Art vervollkommnet werde. Zuletzt kann all unserer Unvollkommenheit nur durch unmittelbare Schauung der göttlichen Wesenheit abgeholfen und damit all unser Sehnen zur Ruhe gebracht werden.[2] Die vollkommene Gotteserkenntnis in der visio beatifica allein ist imstande, uns die geschaffenen Dinge vollauf erkenntlich zu machen.[3] Dieses unmittelbare Schauen aber ist für den natürlichen Menschen als solchen nicht möglich. Er bedarf der Gnade und des Lichtes der Glorie.[4]

Auch von seiten des Willens bleibt ein Bedürfnis für eine übernatürliche Vervollkommnung. Die Liebe Gottes ist abhängig von der Erkenntnis desselben. Die natürliche Gotteserkenntnis aber ist mangelhaft, also auch die aus ihr entspringende Liebe. So lange nicht die übernatürliche Wesensschau Gottes und die Gnade jede sündige Abwendung von Gott ausschließt, bleibt der Wille schwankend zwischen Gott und Welt.

Da die natürliche Gotteserkenntnis und Liebe dem Menschen nicht vollkommen genügen und ihn nicht absolut vervollkommnen, bleibt auch das Glückverlangen letztlich ungestillt. Die natürliche Glückseligkeit genügt uns nicht. Manche Wünsche harren vergeblich der Erfüllung.[5] Die natürliche Glückseligkeit schließt nicht alle Uebel und Mängel aus. Sie entbehrt der Dauerhaftigkeit. Der Mensch aber will ein dauerhaft vollkommenes Glück.

Zur tieferen Erklärung der unzureichenden Befriedigung des natürlichen Glücksverlangens durch die Güter der Natur dürfen wir auch wohl verweisen auf die von Thomas gelehrte natürliche Empfänglichkeit der Uebernatur und die tatsächliche Berufung aller Menschen zur übernatürlichen Seligkeit.[6]

II. Aber was kann uns denn die vollkommene Glückseligkeit geben? In herrlichen Untersuchungen geht Thomas näher auf die Frage ein, worin denn das letzte Glück des Menschen besteht.[7] Er überschaut all die Güter dieser Zeit und der Ewigkeit, des Diesseits und Jenseits, und fragt alle, ob sie uns das vollkommene Glück zu geben vermögen. Nur eines hält seiner kritischen Prüfung stand, während alle anderen mit einem Nein auf seine Frage antworten. Die Glückseligkeit kann weder im Reichtum noch

[1] Vgl. S. c. G. III. 130.
[2] Vgl. S. Th. I. II. 5. 3; S. c. G. III. 48.
[3] Comp. theol. 104; 106.
[4] Vgl. S. Th. I. 12. 4.
[5] Vgl. S. Th. I. II. 1. 5.
[6] Ueber die potentia obedientalis vgl. § 46.
[7] Vgl. zur folgenden Darstellung S. Th. I. II. 2. 1—5; S. c. G. III. 26—63.

in Ehren, weder in Ruhm bei den Menschen noch in irdischer Macht bestehen. Sie beruht auch nicht in den Gütern des Leibes, in den Vergnügungen oder in einem Gut der Seele. Gar kein geschaffenes Gut vermag unsere Sehnsucht nach dem bonum universale zu stillen.[1] Bei keinem treffen die Vorbedingungen zu, die für eine vollkommene Glückseligkeit erforderlich sind. Gegenstand und Inhalt absolut vollkommener Glückseligkeit kann allein ein ungeschaffenes Gut sein, der ewige Gott.[2] Und auch dann können wir noch nicht sagen, daß wir befriedigt sind, wenn wir Gott auf irgend eine bestimmte Weise, etwa durch die Kreaturen, erkennen.[3] Selbst das, was der Glaube von Gott, seinem Wesen und Wirken erzählt, stillt nicht unsern Wissensdrang und unser Vollkommenheitsstreben.[4] Unser vollkommenes Glück besteht allein in einer ganz bestimmten, einzigartigen Erkenntnis des höchsten Gutes, in der Wesensschau Gottes.[5] Sie aber ist übernatürlich und geht über die Kräfte jedweder geschaffenen Natur vollständig hinaus. Ihrer können wir nur teilhaftig werden, wenn das natürliche Licht der Vernunft gekräftigt und erhellt ist durch das Licht der Glorie. Und so harrt denn die menschliche Natur ihrer übernatürlichen Vollendung durch die Gnade und Glorie.

Daß der Mensch durch keines der geschaffenen Güter, durch nichts Natürliches vollkommen zu befriedigen ist, daß ihn nur die vollkommene Wesensschau Gottes zu vollenden und gänzlich zu beglücken, vermag, zeigt den hohen Adel der menschlichen Natur. Sie hat eine solche Weite und eine so große Aufnahmefähigkeit, daß nichts Natürliches ihr zu genügen imstande ist.[6]

In der übernatürlichen Seligkeit, in der Anschauung Gottes erfüllen sich wirklich all die Vorbedingungen einer absolut vollkommenen Glückseligkeit. Dort droben herrscht kein Leid mehr. In und mit der seligen Gottesanschauung besitzen wir alle Güter, weil sie uns mit der Urquelle aller Güter verbindet.[7] Dem Seligen mangelt kein begehrenswertes Gut. Sein eigen ist ja das unendliche Gut, das Gut aller Güter.[8] Gott ist die Quelle jeglicher Gutheit. Wenn wir ihn besitzen, gibt es nichts anderes und höheres mehr zu begehren. Alles Sehnen wird vollständig befriedigt.[9]

[1] S. Th. I. II. 2. 8.
[2] Vgl. S. Th. I. II. 2. 8; 3. 1; 3. 8.
[3] Daß die Glückseligkeit nicht in der natürlichen Gotteserkenntnis besteht, wird S. c. G. III. 38 f gezeigt.
[4] Vgl. S. c. G. III. 40.
[5] S. Th. I. II. 3. 8.
[6] S. Th. II. II. 5. 5 c. u. ad 2.
[7] S. Th. I. II. 5. 4.
[8] S. Th. I. II. 5. 2 ad 3.
[9] S. c. G. III. 63 zeigt im einzelnen, wie in der aus der Gottanschauung quellenden Seligkeit alle Sehnsüchte gestillt werden.

„Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.“ [1] Und diese Seligkeit und Gottesschau kann nie verloren gehen. [2] Wer Gott einmal unmittelbar gesehen, kehrt sich nicht mehr von ihm. [3] Der Selige kann seine Seligkeit nie mehr verlieren. Auch Gott wird sie ihm nimmermehr entziehen, weil der Selige sich keine Schuld mehr zuziehen kann, für die Gott als Strafe die Entziehung der Seligkeit verhängen müßte oder könnte. Desgleichen ist nichts anderes imstande, dem Seligen die Seligkeit zu rauben. Er ist ja durch die Gottanschauung über alle niederen Dinge hoch erhaben.

In der übernatürlichen Seligkeit empfängt die ganze Natur des Menschen ihre Vollendung. Der Intellekt, der so lange um die Erkenntnis gerungen, findet in der visio beatifica das vollkommene Erklärungsprinzip für alle Dinge. Das Wahrheitssuchen kommt vollständig zur Ruhe. [4] Die Vernunft leuchtet in göttlichem Licht und entfaltet droben ihre höchste Kraft. [5] Der Wille, der so lange und so heiß nach dem Guten gestrebt, findet hier seine vollkommene Befriedigung. Er hängt Gott über alles und unwandelbar an [6] und wird dem göttlichen Willen vollkommen gleichförmig. [7] Wer Gott schaut, muß ihn notwendig lieben. [8] Es gibt keine Furcht mehr vor der Trennung von Gott durch die Sünde. In der visio beatifica ist auch die innere Harmonie im Menschen wieder hergestellt. In der Seligkeit wird das Gottesbild zu den höchsten Ehren erhoben, die es immer begehren kann. Der Mensch darf herrschen mit Christus. [9]

Aber mangeln dem Seligen nicht die irdischen Güter und Freuden, die doch auch als solche gut von Gott geschaffen und uns geschenkt waren? Nein. Alles, was an ihnen Gutes und Schönes war und der Mensch mit ihnen früher ersehnt hat, wird droben in der Gottanschauung in viel vollkommenerer Weise und höherer Form geboten. [10]

III. Aber wenn tatsächlich das Bedürfnis für die übernatürliche Vollendung besteht, und Gott diesem Bedürfnis entgegenkommt, welchen Wert hat dann noch das natürliche Leben, die natürliche Vollendung und Kultur? Darf man dann nicht auf diese letzteren vollkommen verzichten? Muß einem da nicht die natürliche Vollendung gleichgültig werden? Im Gegenteil, Hochschätzung der

[1] S. c. G. III. 63 (nach einem Worte des Boethius).
[2] Vgl. S. c. G. III. 62.
[3] S. Th. I. II. 5. 4.
[4] S. c. G. III. 59 tut dar, daß diejenigen, welche Gott unmittelbar schauen, in ihm auch alles Geschöpfliche schauen. Vgl. 60.
[5] Vgl. S. c. G. III. 63.
[6] S. c. G. IV. 92. u. 95.
[7] S. c. G. IV. 92.
[8] Vgl. S. Th. I. II. 4. 4.
[9] S. c. G. III. 64.
[10] Vgl. S. c. G. III. 63; S. Th. I. II. 4. 7 ad 2; 5. 2 ad 3.

Uebernatur bedeutet keine Geringachtung der Natur. Gerade durch die übernatürliche Vollendung und die Bestimmung zur visio beatifica bekommen alle natürlichen Sonderziele, speziell das natürliche Endziel, ihren besonderen höheren Wert. Die Bestimmung zum letzten übernatürlichen Ziel verpflichtet noch eindringlicher zur Pflege und allseitigen Ausbildung der natürlichen Kräfte und Fähigkeiten und zur Erreichung des natürlichen Zieles.[1]

IV. Es besteht nicht nur ein Bedürfnis nach der übernatürlichen Vollendung, sondern sogar eine Pflicht. Der Mensch darf kein rein natürliches Endziel, etwa den Stand der reinen Natur anstreben, und auf das übernatürliche Ziel verzichten. Ohne Gnade verarmt die Natur, ohne Gnade kann sie nicht einmal die ihr als solcher eigene Vollendung erreichen. Man hat wohl gemeint, daß der Lohn der Heiden für ihre guten Werke in einer natürlichen Seligkeit bestehen würde, nämlich dann, wenn sie ohne schwere Sünden in die Ewigkeit hinübergegangen seien. Man wähnte, sie würden das Los der ungetauften Kinder teilen können. Allein davon kann keine Rede sein. Es gibt für den erwachsenen Heiden keine rein natürliche jenseitige Glückseligkeit. Ihm bleibt nur die Wahl zwischen der seligen Gottanschauung und der Verdammnis.[2] Gott hat alle Menschen für die übernatürliche Seligkeit bestimmt und darum gilt: „... non licet sperare aliquod bonum praeter beatitudinem aeternam sicut finem ultimum."[3] „Ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate."[4]

---

[1] Vgl. II. Sent. q. 38. q. 1. a. 1 f.
[2] Vgl. S. c. G. IV. 91.
[3] S. Th. II. II. 17. 4. Vgl. H. Hugon, L'indifference réligieuse. Paris (M. de la Bonne Presse).
[4] Q. d. de ver. XIV. 10 ad 2.

II. Teil.

DIE STELLUNG DER HEIDEN ZUR ÜBERNATUR.

Überleitung.

Zweck der vorhergehenden Untersuchung war es festzustellen, wie weit die Heiden in Erkenntnis- und Liebesbewegung auf dem Wege zu Gott als Ursache und Zielgut der natürlichen Lebensordnung aus eigener Kraft zu kommen vermögen und wie weit sie in der Tat gelangt sind. Und das Resultat? Der Weg, den die Heiden gegangen, führte nicht empor zu Gott, sondern hinab in die Verstrickung des Irrtums und der Sünde. Die innere Entwicklung der heidnischen Welt bedeutete eine Entartung. Es konnte auch nicht anders sein. Wenn die sündige Menschheit, sich selbst überlassen, ihre eigenen Wege geht, dann fällt sie unausbleiblich dem Verderben anheim. Gott allein vermag die Menschheit vor Verderbnis zu bewahren und die gefallene Menschheit zu retten. Daß er es tatsächlich tut, erscheint höchst angemessen. „Hoc . . . conveniens est divinae sapientiae, ut praecipue lapsum rationalis creaturae reparet, magis etiam quam si coelum collaberetur. . ."[1] Nun hat Gott wirklich die Menschheit wieder an sich gezogen und die Rückbewegung der Geister zu sich eingeleitet. Wir können sein Gnadenwirken in der Geschichte des gesamten Menschengeschlechtes und des einzelnen Menschenherzens beobachten. Es ist es etwas Wunderbares um dieses Walten der Gnade. Gott lieh der verarmten Menschheit nicht nur Hilfe zur Erreichung des natürlichen Endzieles, er gab den Erdenwallern sogar Kräfte zur Gewinnung einer übernatürlichen Vollendung. In außerordentlicher Liebe stellt Gott jeder Seele übernatürliche Kräfte zur Verfügung, damit sie mit ihrer Hilfe ein Ziel erreicht, das über alles Ahnen und alle Ansprüche des Menschenherzens wesentlich hinausgeht und jegliche Sehnsucht zu stillen vermag,[2] nämlich den Besitz Gottes in der visio beatifica. In einzigartiger Weise will Gott die Kreatur an seinem eigenen innergöttlichen Leben teilnehmen lassen.[3] Von diesem Ziel sagt Thomas so schön: „ . . . in rebus creatis nihil potest esse majus quam salus rationalis creaturae, quae consistit in fruitione ipsius

[1] De rationibus fidei c. 5.
[2] Vgl. S. Th. I. II. 110. 1; Q. d. de ver. XXVII. 1.
[3] Vgl. S. Th. I. II. 110. 1.

bonitatis divinae."[1] Die Annäherung an dieses Ziel soll schon hienieden beginnen. Durch die Gnade verstattet uns Gott schon auf Erden Teilhabe an seiner göttlichen Natur.[2] Wir werden von ihm als Adoptivkinder angenommen. Von dieser Annahme gilt das wundervolle Wort des Aquinaten: „Omnia quae in tempore facta sunt, similitudines quaedam sunt eorum quae ab aeterno fuerunt."[3] Gott senkt in die Menschennatur das neue Lebensprinzip der Gnade, damit sie langsam, allmählich und organisch dem ewigen Leben entgegenreift, mehr und mehr sich dem Endziel nähert und angleicht durch übernatürliches Leben, durch übernatürliches Glauben und Lieben. Geheimnisvolle Wahrheiten muß der Mensch sich aneignen, wenn er zur Seligkeit gelangen will. Voraussetzung des Heiles ist auch ein hochsittliches Leben übernatürlicher Art in der Nachfolge Christi. In Jesus Christus steht sichtbar und faßlich das übernatürliche Idealbild vor des Menschen Auge. Christus ist das Haupt jener übernatürlichen Lebensgemeinschaft, welcher jeder Mensch irgendwie angehören muß, sofern er in die jenseitige Gemeinschaft der Heiligen eingegliedert und der ewigen Gottanschauung teilhaftig zu werden wünscht.

Ist es nun auch den Heiden möglich, diese Höhe des Geisteslebens zu erklimmen und dem Idealbild Jesus Christus ähnlich zu werden? Dürfen wir allen Heiden, gleichviel welchem Stand, welcher Zeit und Rasse sie angehören, die Möglichkeit zusprechen, daß sie den Weg zum Herzen des himmlischen Vaters heimfinden und in der Gemeinschaft Gottes ihres Wesens übernatürliche Vollendung und ihres Herzens Frieden empfangen können? Oder haben die Pessimisten recht, welche da meinen, das Problem des Heiles der Heiden sei ein wahrhaft tragisches Problem? Es lasse keine erfreuliche Lösung erwarten. Die Lehren des Glaubens von der Notwendigkeit der Taufe, Kirche, Gnadenmittel u. s. w. nötigten dazu, alle Heiden als der Verdammnis verfallen zu erklären. Wir wollen im folgenden versuchen festzustellen, wie es wirklich um die Rettung der Heiden steht. Müssen wir an ihrem Heile verzweifeln oder dürfen wir Hoffnung hegen? Sind die Heiden eine massa corruens in abyssum oder leuchtet auch über dem Heidentum Gottes Licht, waltet auch im Heidenherzen göttliche Gnade, sind auch die Heiden umsorgt von allumfassender göttlicher Liebe? Kann ihnen das Heil zuteil werden?[4] „Ce problème théologique, très compliqué,

[1] S. c. G. IV. 55.

[2] Diese Teilnahme an der göttlichen Natur darf nicht im Sinn pantheistischer Verschmelzung mit dem göttlichen Wesen, aber auch nicht bloß im Sinn einer moralischen Gottverähnlichung verstanden werden. Die Teilnahme an der göttlichen Natur hat vielmehr physisch-akzidentellen Charakter.

[3] S. Th. III. 23. 2 ad 3.

[4] Unter „Heil" (salus) verstehen wir hier die Erlangung der jenseitigen

a toujours préoccupé les esprits, et les attire specialement de nos jours."[1]

Gott muß das übernatürliche Leben im Menschen entfalten und den natürlichen Kräften eine übernatürliche Wirksamkeit geben. Welche Bedeutung kommt dann aber noch dem menschlichen, natürlichen Faktor in der Verwirklichung der übernatürlichen Lebensordnung zu? In welchem Verhältnis steht die gefallene Natur zur Uebernatur? Was vermag der Heide aus eigener Kraft für die Erreichung der Gottesschau in der Ewigkeit zu tun? Was kann die Natur gegenüber der übernatürlichen Lebensordnung an eigenen Werten und Kräften, Ansprüchen und Rechten geltend machen? Die Beantwortung dieser Fragen ist Gegenstand der nun zunächst folgenden Ausführungen.

übernatürlichen Seligkeit. Ueber das Problem des Heils der Heiden vgl. außer der bei den einzelnen Paragraphen aufgeführten Literatur insbesondere: L. Billot, La providence de Dieu; J. Bittremieux, Thomas über das Heil der Ungläubigen; P. Bosc, L'universalisme en matière de salut. Montauban 1902; J. Bucceroni, Commentarii: De auxilio sufficienti infidelibus dato; De theologico axiomate: Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam etc. secundum doctrinam scholasticorum doctorum praesertim sancti Thomae; A. Calmet, Dissertationes in Vetus et Novum Testamentum. T. III. De salute gentilium. Wirceb. 1789, 295—308; L. Capéran, Le problème du salut des infidèles; A. Castelein, Le rigorisme, le nombre des élus et la doctrine du salut. Paris 1899; De la prédestination et du sort final des païens. Coll. Science et religion. Paris 1905; A. Fischer, De salute infidelium. Essend. 1886; Le Franc de Pompignan, Controverse pacifique sur la foi des enfants et des adultes ignorants. Migne, Theol. Curs. compl. T. VI. 1070—1160. Paris 1839; A. Gaudel, Où en est le problème du salut des infidèles; J. de Guibert, Quelle a été le pensée definitive de S. Thomas sur le salut des infidèles; S. Harent, Infidèles; E. Hugon, Le salut des Païens; Ders., Hors de l'église point de salut.[2] Paris 1914; A. Jounet, Dieu vainqueur de l'Enfer. Theorie cath. du salut final de tous les hommes et tous les anges. S. Raph. (Var.) 1902; R. Lange, Le problème théologique des missions; M. Larivé, La providence de Dieu; P. R. Pies, Die Heilsfrage der Heiden.

[1] Harent, Infidèles, 1726.

1. Kapitel.

Das Verhältnis der gefallenen Menschheit zur übernatürlichen Lebensordnung.

§ 41. Berufung und Verpflichtung der Heiden zum übernatürlichen Endziel.

I. Nach Pelagius ist ein Teil der Menschen zum ewigen Leben (vita aeterna: rein natürliche Seligkeit in einem Mittelort zwischen Hölle und Himmel), ein anderer zum Himmelreich (regnum coelorum: übernatürliche Seligkeit im Himmel) berufen. Einige Theologen späterer Zeit vertreten die Meinung, daß der eine Teil der Menschen, darunter die Heidenwelt, nur zu einer natürlichen, der andere aber zu einem übernatürlichen Ziele berufen sei. So glaubt man am besten den Schwierigkeiten zu entgehen, welche das Problem des Heiles der Heiden aufwirft. Zum Heile sei der übernatürliche Glaube, die Erkenntnis des übernatürlichen Zieles, die Gnade, Taufe und Zugehörigkeit zur Kirche notwendig. Nun könne aber der Heide nicht aus eigener Kraft zum Glauben, zur Erkenntnis des Heiles und in den Besitz der Gnade gelangen. Daraus ergebe sich die Folgerung, daß die Heiden nur der natürlichen Ordnung angehörten und nur einem natürlichen Endziele verpflichtet seien. Denn Gott könne niemanden zu etwas Unmöglichem verpflichten. Nur so sei die Möglichkeit gegeben, nicht alle Heiden verdammen zu müssen. Diese Lehre allein bewahre die Theologie vor allen Härten. Nur sie könne allen Vorwürfen wider die Gerechtigkeit Gottes den Boden entziehen. Der Gedanke, daß Gott die Heiden für ihre natürlich guten Werke mit einem natürlichen Glück belohne, versöhne einigermaßen mit dem Schicksale der Heidenwelt.[1]

II. Diese Thesen stehen im Widerspruch mit der Lehre und Praxis der Kirche. Die universale Missionstätigkeit setzt die Berufung aller Heiden zum übernatürlichen Endziel voraus. Das natürliche Endziel des Menschen hat nach Thomas keine selbständige

[1] Vgl. E. Hugon, Le salut des Païens. 399 ss.

Bedeutung. Es ist nur Endziel der menschlichen Natur und Tätigkeit als solcher, nicht aber Endziel im absoluten Sinn. Das natürliche Endziel ist einzig und allein Mittelziel auf dem Wege zur Erreichung des absoluten Endzieles, und das nicht einmal im strengen Sinne. Denn das Natürliche ist nicht Mittel zur Erreichung des Uebernatürlichen, das natürliche Ziel ist nur Voraussetzung, conditio sine qua non der übernatürlichen Erhebung.

Das absolute Endziel kann nur eines sein.[1] Es besteht in der unmittelbaren Anschauung Gottes. Zu diesem Ziel und zur Anwendung der Mittel, die zu ihm führen, sind alle Menschen ohne Ausnahme, also auch die Heiden, berufen und verpflichtet.[2] Diese Wahrheit ergibt sich aus manchen anderen Lehren des hl. Thomas, z. B. aus seiner Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde und ihren Folgen. Seine Erbsündenlehre verliert ihren Sinn, wenn es neben der übernatürlichen Ordnung eine selbständige natürliche Ordnung gibt und einige Menschen nur der letzteren angehörten. Außerdem sind in Christus alle Menschen erlöst und zur ewigen Seligkeit berufen worden.[3] Weil ferner alle zur Uebernatur verpflichtet sind, darum besteht die allgemeine Notwendigkeit der Gnade und Erlösung, der Kirche und ihrer Gnadenmittel. In allen Heilsveranstaltungen gibt sich der allgemeine Heilswille unseres Schöpfers kund. Gottes Wille ist der letzte und tiefste Grund für die Berufung und Verpflichtung aller Menschen zur Gottanschauung. Das letzte Gericht wird die einen Menschen dem Verderben überliefern, die anderen dem Himmel zuführen. Ein drittes Los gibt es nicht.

III. Demgemäß müssen wir den Indifferentismus gegenüber dem übernatürlichen Endziel als sündhaft bezeichnen. Gott hat streng verboten, sich eine natürliche Glückseligkeit als alleiniges Ziel zu setzen und sich mit einer natürlichen Vollkommenheit zufrieden zu geben.[4] Hier besteht keine sittlich erlaubte Wahlfreiheit wie etwa bei den evangelischen Räten. Der Heide ist verpflichtet, sich mit Hilfe der göttlichen Gnade für das übernatürliche Endziel zu entscheiden, sonst muß er gewärtig sein, ewig verloren zu gehen. Und zwar hat sich der Heide schon dann für sein übernatürliches Ziel zu entscheiden, wenn er zu den Jahren der Vernunft gekommen ist.[5] Von dieser Zielsetzung hängt ja letztlich der absolute Wert aller seiner sittlichen Handlungen ab. Sein Tun darf man nur dann

---

[1] S. Th. I. II. 1. 5; i. Ethic. I. 9; vgl. Esser, Die dogm. Begründung der Missionsaufgabe u. Missionspflicht, i. Schmidlin, Miss.-wiss. Kursus, 51 f.; Scheeben II, 425—433; W. Stockums, Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder. Fr. i. B. 1923, 42—48.

[2] Vgl. S. c. G. III. 118.

[3] Vgl. E. Hugon, a. a. O.

[4] Vgl. S. Th. II. II. 17. 4.

[5] S. Th. I. II. 89. 6.

wahrhaft gut heißen, wenn es mit Hilfe der Gnade auf das letzte übernatürliche Ziel hingeordnet ist.[1]

IV. Die Gründe, die man für die Auffassung beibringt, daß die Heiden nicht zur Erstrebung der übernatürlichen Vollendung verpflichtet sind, können nicht als stichhaltig gelten. Wenn man sagt, daß die Heiden der Gnade ermangeln und von der übernatürlichen Berufung nichts wissen, also gar keine Wahl zwischen der Abkehr und Hinwendung zur Uebernatur haben, so läßt sich erwidern, daß das natürliche Verhalten des Menschen die Gnade zwar nicht erwirkt, aber doch indirekt über das Schicksal des Menschen entscheidet. Denn jedem, der tut, was an ihm ist, gibt Gott Gnade zur Erfüllung seiner Verpflichtung. So setzt das berühmte Axiom „Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam" gleichsam die allgemeine Verpflichtung und den universalen Charakter des letzten übernatürlichen Zieles voraus.[2]

Aber, wirft man noch ein, wie kann denn Gott den Menschen zu etwas Unmöglichem verpflichten? Thomas löst diesen Einwand, wie folgt: Möglich ist für jemand nicht nur das, was er aus eigener Kraft, sondern auch das, was er mit Hilfe anderer, z. B. der Freunde zu tun vermag.[3] In diesem Sinn ist uns die Verwirklichung der übernatürlichen Lebensordnung möglich mit der Gnadenhilfe Gottes. Gott gibt jedem Menschen ohne Ausnahme die Möglichkeit, des Heiles teilhaftig zu werden.

Aber sind nicht die ohne Taufe gestorbenen Kinder in der natürlichen Ordnung? Ist nicht ihr Anteil und Los eine natürliche Glückseligkeit? Darauf ist zu entgegnen: Wohl fehlt es diesen Kindern nicht an gewissen Freuden, die aus einer natürlichen Gotteserkenntnis und Gottesliebe quellen.[4] Trotzdem sind sie im Stande der Verdammnis. Sie entbehren der Gottanschauung und sind deswegen elend und arm.[5]

§ 42. Die Abgewandheit der Heiden vom übernatürlichen Ziele.

Jeder Mensch soll hienieden aus der Gnade leben und in Kraft der Gnade seinem einzigen übernatürlichen Ziele zuwandern. Lebt nun der Heide in und mit Gott durch die Gnade? Ist er auf dem Wege zu seinem übernatürlichen Ziele? Sind seine Handlungen

---

[1] S. Th. I. II. 65. 2.
[2] Vgl. L. Capéran, Le problème du salut des infidèles II, 23 s.
[3] i. Ethic. III. 8; S. Th. I. II. 109. 4 ad 2.
[4] Ueber die natürliche Seligkeit der ungetauft sterbenden unmündigen Kinder vgl. Q. d. de malo V. 3.
[5] Ueber das Los der ungetauften Kinder im Jenseits s. Stockums, Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder, 159—174.

darauf hingeordnet? Pelagius und Julian von Eklanum leugnen die Erbsünde und erklären, daß die Sünde nur aus dem eigenen persönlichen Willen stammen könne.[1] Folgerichtig befindet sich der Heide nur dann gottentfremdet auf Abwegen, wenn er sich aktueller, persönlicher Sünden schuldig gemacht hat. Allein, die wahre Kirche hält am Dogma der Erbsünde fest.

Diese Erbsünde begründet eine Schuld. Ihrem Wesen nach ist sie Abwendung und Fernsein von Gott als dem übernatürlichen Zielgut. Die Erbsünde hat die ursprüngliche Hinordnung des Menschen zu Gott aufgehoben und das übernatürliche Leben getötet. Mit der übernatürlichen Gottförmigkeit und Ungerechtigkeit ist zugleich die Grundlage und Vorbedingung allen übernatürlichen Wirkens beseitigt.[2] Mit der Gnade und dem übernatürlichen Leben fehlt dem Erbsünder das Unterpfand künftiger Herrlichkeit.[3] Die ewige Strafe für die Erbsünde ist die Entziehung und Vorenthaltung der Gottesschau.[4] Solange der Mensch mit der Erbsünde behaftet ist, gebührt ihm der Tod, nicht das Leben.[5]

Der Erbsünder befindet sich also nicht auf dem Wege zu Gott sondern auf dem Abwege zu jenem Schicksal, das sich kennzeichnet durch die Strafe des Verlustes (poena damni). Ihm mangelt jenes übernatürliche Lebensprinzip, das sich fortentwickelnd erblüht zu ewigem unvergänglichen Leben.[6] Ja, er entbehrt sogar der geeigneten Verfassung für die Gnade und das Gnadenleben, weil durch die Erbsünde auch die Natur verwundet wurde und in Unordnung geraten ist.

Diese durch die Erbsünde entstandene Kluft zwischen Gott und Mensch wird bei Erwachsenen noch vertieft durch persönliche schwere Sünden. Der Todsünder ist von Gott, der übernatürlichen Licht- und Gnadenquelle, abgewandt und den vergänglichen Gütern zugekehrt.

Nun steht fest, daß alle Heiden der Erbsünde unterworfen sind,[7] auch die Kinder.[8] Empirisch können wir das zwar nicht nachweisen. Aber wenn schon mit Bezug auf alle Menschen, dann gilt besonders mit Bezug auf die Heiden das Wort des hl. Thomas: „Peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent."[9] Die erwachsenen Heiden sehen wir außerdem durch persönliche Sünden von ihrem Lebensgrund und Lebensziel getrennt. Die Heiden sind wegen der Erbsünde und der persönlichen Sünden nicht Kinder sondern Fremde des Gottesreiches, nicht Freunde sondern Feinde Gottes. Das Heidentum gleicht dem verlorenen Sohne des himmlischen Hausvaters. Seinem tiefsten Wesen nach

---

[1] Vgl. II. Sent. d. 30. q. 1. a. 2.
[2] Vgl. Q. d. de ver. XXIV. 12 ad 2; Q. d. de malo V. 2; II. Sent. d. 30. q. 1. a. 1; S. Th. I. II. 82. 2.
[3] Vgl. S. Th. I. II. 114. 3 ad 3.
[4] IV. Sent. d. 46. q. 2. a. 2. sol. 1 ad 4; Q. d. de malo V. 1 ad 3; S. Th. I. II. 114. 2.
[5] S. Th. I. II. 114. 2.
[6] Vgl. S. Th. I. II. 114. 3 ad 3.
[7] II. Sent. d. 31. q. 1. a. 2; über die Allgemeinheit der Sünde vgl. Larivé, l. c. 64—68.
[8] II. Sent. d. 30. q. 1. a. 2; S. c. G. IV. 50.
[9] S. c. G. IV. 52.

ist es Abwendung oder Abgekehrtheit von Gott, dem übernatürlichen Ziel des Menschen.

In spezieller Weise sind die Heiden ihrem Heile und übernatürlichen Ziele fern durch ihren Unglauben. „Per infidelitatem ... maxime homo a Deo elongatur: quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur.“ [1] Es gibt nun aber verschiedene Arten des Unglaubens. „Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter; quia aut renititur fidei nondum susceptae, et talis infidelitas est paganorum, sive gentilium; aut renititur fidei christianae susceptae, et hoc vel in figura, et sic est infidelitas haereticorum.“ [2] Während der Unglaube letzterer Art, die infidelitas secundum contrarietatem oder die bewußte Ablehnung des Glaubens schuldbar ist, ist der Unglaube ersterer Art oder die infidelitas secundum puram negationem nicht schuldbar. Letztere hat mehr den Charakter der Strafe, insofern und weil sie eine Folge der ersten Sünde der Stammeltern ist. [3]

Wegen der Gottesferne sind die Heiden hilfsbedürftig. Die Mission kommt ihnen deswegen zu Hilfe. Sie will alle Heiden in die Nähe Gottes zurückführen.

§ 43. Die Unerreichbarkeit des übernatürlichen Endzieles für den auf seine natürlichen Kräfte angewiesenen Heiden.

I. Die Heiden befinden sich in einer verhängnisvollen Lage, weil sie von ihrem Lebensgrund und Lebensziel durch die Erbsünde oder auch durch persönliche Sünden und speziell durch den Unglauben getrennt sind. [4] Furchtbar ist das Los, welches ihrer im Jenseits wartet. Können die Heiden diesem Lose, sofern und solange sie auf sich selbst angewiesen sind, entrinnen? Sind sie imstande, die Ketten der Sünde zu zerbrechen und den Weg des Verderbens zu verlassen? Liegt es in ihrer Macht, die Gottesferne zu fliehen und den Heimweg anzutreten? Freiwillig sind einstmals die ersten Menschen von Gott fortgegangen. Freiwillig begingen sie die Sünde, die als Erbsünde auf alle Menschen überging. Freiwillig haben sich auch die erwachsenen Heiden den vergänglichen Gütern zugewandt. Sollten sie sich nicht ebenso frei wieder dem letzten über-

---

[1] S. Th. II. II. 10. 3.
[2] S. Th. II. II. 10. 5.
[3] Zur Begriffsbestimmung vgl. S. Th. II. II. 10. 1. Baius lehrte später die Sündhaftigkeit des negativen Unglaubens und wurde deswegen verurteilt. (Prop. 68. Denz. 1068.)
[4] Vgl. S. Th. I. II. 87. 3; 113. 2.

natürlichen Ziel zuwenden können? Sollte es für sie nicht möglich sein, ihrem Ziele wieder zuzuwandern und dasselbe zu erreichen?

II. Man kann aus eigener Kraft an ein Ziel oder in den Besitz eines Zielgutes dadurch kommen, daß man dieses Zielgut durch eigene Tätigkeit ohne jede fremde Hilfe erringt, gleichsam in seine Gewalt bringt, oder dadurch, daß man sich dieses Zielgut von einem anderen, der es zu vergeben hat, als Lohn verdient. Unser Zielgut besteht in der unmittelbaren Gottanschauung. Sind nun die Heiden imstande, auf die erstere Weise dieses Ziel zu erreichen? Sind sie in ihrem jetzigen Zustand fähig für die visio beatifica? Vermögen sie aus eigener Kraft zu ihr emporzudringen oder ihre Kräfte für die Gottesschau fähig zu machen? Kann m. a. W. die visio beatifica Frucht eines natürlichen Wirkens und Handelns, Ergebnis einer geistigen Denkarbeit sein, so wie etwa die Ueberschau über ein gewisses Wissenschaftsgebiet auf Grund und am Schlusse vieler Einzelforschungen möglich wird?

Sehen wir zunächst einmal vom sündigen Zustand der Heiden ab! Fragen wir, ob die natürlichen Kräfte des Menschen als solche aus sich überhaupt für die visio beatifica fähig sind oder werden können! Die Antwort lautet verneinend. „Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis.“[1] Die visio beatifica ist für den Menschen streng übernatürlich. Rein natürliche Vermögen sind als solche nie und nimmer der Gottesschau fähig und können es auch nie aus sich selbst werden. Das Schauen Gottes vollzieht sich nach anderen Gesetzen als alle natürliche menschliche Geistestätigkeit, welche durch die Tätigkeit der Sinne bedingt ist. Beim Gottschauen ist alle Tätigkeit der Sinne ausgeschaltet. Aus diesen Gründen ist auch kein Mensch imstande, aus eigener natürlicher Kraft sein Geistesleben so weit zu entwickeln, daß es tüchtig wird für das unmittelbare Schauen Gottes.[2] Der Mensch vermag nicht einmal seine Bestimmung zur visio beatifica zu erkennen. Daher kann er auch nicht nach ihr wirksam verlangen und streben.[3]

Noch viel weniger als der Mensch im Stande der reinen Natur ist der Heide zur Erreichung der visio beatifica befähigt. Er strebt nicht nur nicht seinem Ziele zu, sondern strebt infolge der Sünde von ihm weg. Eine Abkehr von der Sünde, vom bonum commutabile, und eine Hinwendung zu Gott aber kann der Heide aus eigener Kraft nicht bewerkstelligen. Der Heide vermag also nicht einmal

---

[1] Exp. s. l. Boeth. de Trin. VI. 4 ad 5.
[2] S. Th. I. 12. 11.
[3] Vgl. S. Th. I. II. 62. 1 ad 3; Q. d. de ver. XIV. 2.

die erste Vorbedingung zur Erreichung des letzten Zieles, nämlich die Abkehr von der Sünde und Schuld zu erfüllen. Er ist demnach noch mehr auf die Hilfe Gottes angewiesen als der Mensch im Stande der reinen Natur.[1]

§ 44. Die Unverdienbarkeit der übernatürlichen Vollendung und der Gnade für die Heiden.

I. Des Heiden natürliche Kräfte reichen nicht zur Erlangung des übernatürlichen Zieles. Aber vielleicht kann sich der Heide die ewige Seligkeit oder die Gnade, die zu ihr verhilft, durch natürlich gute Werke verdienen? Nach Auffassung der Pelagianer wird die Gnade und Seligkeit dem Menschen wegen seiner durch natürliche gute Werke erworbenen Verdienste gegeben. Zum mindesten ist der Anfang der Rechtfertigung des Menschen eigen Werk, wenn auch die Vollendung Sache Gottes bleibt.[2]

Diese pelagianische Lehre schmeichelt dem menschlichen Selbstvertrauen und dünkt recht annehmbar. Die Heiden erfreuen sich der Fähigkeit zu guten Werken und haben tatsächlich trotz ihrer schwachen Kräfte viele edle Taten vollbracht. Gnade, Rechtfertigung und übernatürliche Vollendung scheinen eine angemessene Belohnung für diese unter großen Schwierigkeiten vollbrachten Werke zu sein. Die Tatsache, daß Gott die Heiden für das übernatürliche Endziel bestimmt hat, legt gleichfalls die Annahme nahe, daß sich die Heiden dieses Ziel verdienen können.[3]

II. Dagegen ist zu sagen, daß die Heiden für ihre natürlich guten Werke wohl einen entsprechenden Lohn bekommen,[4] nicht aber durch dieselben die Gottanschauung zu verdienen vermögen.[5] Der katholische Glaube hält hier die rechte Mitte zwischen zwei extremen Ansichten. Er lehnt die Meinung derer ab, welche die Möglichkeit natürlich guter Werke für den Sünder leugnen, wendet sich aber auch gegen jene Irrlehrer, welche die ohne Gnade verrichteten guten Werke für heilswertig halten.[6]

III. Das Verdienst ist ein Werk zugunsten eines anderen, durch das man sich einen Anspruch auf Lohn erwirbt,[7] oder eine Leistung zum

---

[1] Thomas bezeichnet es als sündhaft, wenn einer im Vertrauen auf menschliche Hilfe, sei es eigene oder fremde, das letzte Endziel anstrebt. Q. d. de Spe 1 c. u. ad 1.

[2] Vgl. S. c. G. III. 150.

[3] Vgl. S. Th. I. II. 114. 2. o. 1 f.

[4] Vgl. II. Sent. d. 24. q. 1. a. 4.

[5] Vgl. II. Sent. d. 28. q. 1. a. 1.

[6] Vgl. ibid.

[7] Ueber den Begriff und die Vorbedingungen des Verdienstes vgl. besonders S. Th. I. II. 114. 1 ff. Lies auch H. Quilliet's Ausführungen über die Verdienste i. Dict. de Théol. cath. III, 1138—1152 s.v. „Congruo" und „condigno".

Vorteil eines anderen, die den letzteren irgendwie bindet, einen entsprechenden Lohn zu geben. Die Gewährung des Lohnes ist ein Akt der Gerechtigkeit, genau so wie es ein Akt der Gerechtigkeit ist, für eine empfangene Ware den entsprechenden Preis zu zahlen. Gerechtigkeit aber fordert Gleichheit. Zu einem Verdienst im strengen Sinn ist daher Gleichheit zwischen den betreffenden Personen sowie zwischen der Leistung und dem Lohne erforderlich.[1] Diese Gleichheit kann eine vollkommene oder unvollkommene sein.

Thomas kennt ein meritum de condigno[2] und ein meritum de congruo. Ersteres begründet einen Rechts-, letzteres einen Billigkeitsanspruch. Das meritum de condigno kann wieder sein ein meritum de condigno simpliciter oder ein meritum de condigno secundum quid. Jenes liegt dann vor, wenn die Leistung zugunsten einer Person geschieht, die dem Leistenden völlig gleich steht,[3] und die Leistung dem Lohn secundum rigorem justitiae vollkommen gleichwertig ist. Andernfalls haben wir nur ein meritum de condigno secundum quid. Hier kommt die Leistung wenigstens einigermaßen oder „virtuell" dem Lohne gleich.[4]

Aus dem Gesagten wird sofort klar, daß Gott gegenüber von einem Verdienste des Menschen im Sinne eines meritum de condigno simpliciter in keiner Weise die Rede sein kann.[5] Denn es besteht keine Gleichheit zwischen Gott und Mensch. Außerdem ist alles, was der Mensch Gott gegenüber leistet, zuletzt Gottes Geschenk. Also kann der Mensch keinerlei Rechtsanspruch erheben, der auf absoluter Gleichheit beruht. Von einer Gerechtigkeit zwischen Gott und Mensch kann man nur sprechen im Sinne einer „justitia secundum proportionem quamdam, inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum."[6] Dieser Modus und dieses Maß der menschlichen virtus ist dem Menschen von Gott bestimmt. Darum kann ein Verdienst des Menschen Gott gegenüber nur auf vorheriger, göttlicher Anordnung beruhen, so zwar, daß der Mensch jenes Gut als Lohn von Gott für seine Tätigkeit erhält, für welches ihm Gott ein Tätigkeitsvermögen gegeben hat. Gottes Anordnung und Wollen ist der letzte und tiefste Grund allen geschöpflichen und menschlichen Verdienens.[7] Im übrigen erscheint Gott mehr als Schuldner gegen sich selber denn als Schuldner gegen den Menschen. Es gebührt sich nämlich, daß er seine Anordnungen erfüllt.[8] Aus dem Gesagten erklärt sich, daß seitens des Menschen Gott gegenüber ein meritum de condigno secundum quid das Höchstmögliche ist. Und noch eines wird klar. Für seine natürlichen Handlungen darf der Mensch keine übernatürlichen Gaben als gerechten Lohn erwarten, weil die natürlichen Handlungen nach Gottes Willen nur auf natürliche Zielgüter hingeordnet sind, Gott also hier nur zu natürlichen Gegengaben verpflichtet ist. Für natürliche Handlungen schenkt Gott als Lohn natürliche, für übernatürliche Handlungen übernatürliche Güter oder Vollkommenheit. Also ist neben der Anordnung Gottes für ein übernatürliches Verdienst die Gnade erforderlich.

Thomas kennt noch eine andere Art des Verdienstes, welche wir schon

---

[1] Zum Gesagten vgl. IV. Sent. d. 30. q. 1. a. 5; S. Th. I. 21. 1 ad 3; 22. 2 ad 5; 23. 1 o. 1; I. II. 5. 7; 114. 1; 3; II. II. 8. 7.

[2] Vgl. S. Th. I. II. 114. 1; 3 u. 6; II. Sent. d. 27. q. 1. a. 3; 10; III. Sent. d. 4. q. 3. a. 1 ad 2; IV. Sent. d. 15. q. 1. a. 3; 4; 10.

[3] Vgl. S. Th. I. II. 114. 1.

[4] Vgl. S. Th. I. II. 114. 3 ad 3; siehe Diekamp II, 522.

[5] Vgl. S. Th. I. II. 114. 1.

[6] S. Th. I. II. 114. 1.

[7] Vgl. S. Th. I. II. 111. 1 ad 2.

[8] S. Th. I. II. 114. 1 ad 3.

erwähnt haben, nämlich das meritum de congruo. Ein solches Billigkeits-[1] oder Angemessenheitsverdienst liegt dann vor, wenn die Leistung zu Gunsten eines anderen diesen zu einer Belohnung verpflichtet, insoweit und insofern es angemessen und geziemend ist, die Tat zu belohnen, ohne daß aber der Leistende durch seine Leistung einen Rechtsanspruch auf Lohn erwirbt. Die Möglichkeit, sich auf diese Weise ein Verdienst zu erwerben, beruht in gleicher Weise wie das meritum de condigno auf der Anordnung Gottes und auf dem Gnadenstand.[2] Aus dieser Wesenbestimmung des meritum de congruo ergibt sich wieder die Unverdienbarkeit übernatürlicher Güter und Gnaden durch natürlich gute Werke.

IV. Wenden wir diese Prinzipien auf unsere Probleme an, so ergibt sich, daß kein Mensch sich die ewige Seligkeit durch natürlich gute Werke verdienen kann. Auch für die Heiden ist ein meritum beatitudinis, ein Verdienen der ewigen Seligkeit durch natürlich gute Werke ausgeschlossen.[3]

Schon der Apostel sagt: „Gratia Dei vita aeterna",[4] und im Psalm heißt es: „Gratiam et gloriam dabit Dominus."[5] Eigentliche Heilshandlungen sind für jeden Menschen, solange er nur auf eigene Kraft angewiesen ist, unmöglich, mag er sich im Stande der reinen Natur oder dem der Sünde befinden. Schon der Mensch im Stande der reinen Natur vermag sich die Seligkeit nicht durch natürlich gute Werke zu verdienen. Denn der Verdienstwert einer Handlung hängt von der göttlichen Anordnung ab. Gott hat aber die Handlungen eines Dinges nicht auf ein Ziel hingeordnet, das über sein Tätigkeitsprinzip hinausgeht, auch nicht beim Menschen. Das ewige Leben ist ein Gut, welches die Kräfte und das Wesen der geschaffenen Kreatur übersteigt. Es überragt geschöpfliche Erkenntniskraft und geschöpfliches Verlangen. Darum ist keine geschaffene Natur ein genügendes Prinzip für heilsverdienstliche Handlungen. Die natürlichen Akte stehen in keinem Verhältnis zum übernatürlichen Ziel.[6]

Was den Heiden betrifft, so kommt noch ein besonderer Grund für die Unmöglichkeit heilsverdienstlicher Handlungen hinzu. Der Heide ist in der Sünde. Die Sünde aber schließt als Beleidigung Gottes vom ewigen Leben aus. Darum muß der Heide zunächst und zuerst geheilt, wiederhergestellt und mit Gott versöhnt werden. Das aber kann nur durch die Gnade geschehen. Durch die Gnade müssen zuerst die drei Hindernisse jeder übernatürlichen Heilstätigkeit, nämlich die Schwachheit der Vernunft, die Macht der Leidenschaft und die Armseligkeit des Leibes behoben werden.[7] Die Ver-

---

[1] IV. Sent. d. 15. q. 1. a. 3. 4.
[2] Vgl. i. Hebr. VI. 3; S. Th. II. II. 23. 2.
[3] Vgl. S. Th. I. 62. 2 ad 3; 9 ad 2; I. II. 114. 4.
[4] Rom. VI. 23.
[5] LXXXIII, 12; vgl. i. Rom. VI. 4.
[6] S. c. G. III. 147.
[7] Vgl. N. del Prado, De gratia et libero arbitrio. I, 556 s.

nunft des Sünders verfällt ja so leicht dem Irrtum, die Leidenschaften ziehen seinen Willen niederwärts und die Armseligkeit des Leibes stellt sich einem kraftvollen Tugendhandeln entgegen.

Die Unverdienbarkeit des übernatürlichen Zieles hat also bei den Heiden ihre Ursache in dem Mißverhältnis zwischen seinen natürlich guten Handlungen und der übernatürlichen Seligkeit sowie in seinem Sündenzustand.[1]

V. Was wir hier von der Unverdienbarkeit der ewigen Seligkeit gesagt, gilt auch von der Unverdienbarkeit jeder Gnade. Der Heide vermag keine der zum Heile, zur Rechtfertigung oder zur Seligkeit erforderlichen Gnaden zu verdienen.[2] Wir wollen hier nur einige der thomistischen Begründungen wiedergeben.

Jedes Ding verhält sich gegenüber den Vollkommenheiten, die über seine Natur hinaus liegen, materialiter oder stofflich. Die Materie aber bewegt sich nicht selbst zu der eigenen Vollendung, sondern bedarf dazu eines Bewegers. Da nun die göttliche Hilfe über die Kraft des Menschen hinaus liegt, kann sich der Mensch nicht selbst dazu bewegen, sie zu erhalten. Der Mensch wird vielmehr umgekehrt von Gott bewegt, um sie zu erlangen. Die Bewegung seitens des Bewegers geht der Bewegung des Bewegten dem Wesen und der Ursache nach (ratione et causa) voraus. Es wird uns also die göttliche Hilfe nicht deshalb zu teil, weil wir uns zu ihr durch gute Werke bewegen, sondern wir machen deswegen Fortschritte durch gute Werke, weil die göttliche Hilfe uns zuvorgekommen ist.[3]

Zum anderen entspricht der Lohn dem Verdienst. Die übernatürliche göttliche Hilfe aber übersteigt die Kräfte der Natur. Sie ist den natürlichen Akten des Menschen nicht proportioniert, kann also nicht durch letztere verdient werden.

Der Heide ist auch nicht imstande, sich die erste Gnade zu verdienen. Denn es liegt im Begriff und Wesen der Gnade, daß sie ein freies, ungeschuldetes Geschenk Gottes ist. Omne meritum repugnat gratiae.[4] Außerdem fehlt auch hier jede Proportion zwischen natürlicher Leistung und übernatürlichem Lohn, zwischen dem Werk des Menschen und der Gabe Gottes. Dazu kommt beim Heiden die Sünde als Hindernis jeden Verdienstes. Als Prinzip des Verdienstes fällt die Gnade nicht unter das Verdienst. Hier wie für unsere obigen Ausführungen ist von grundlegender Bedeutung der Satz: Alles Verdienst beruht auf Gnade.[5] Wir können von Gott nur dann etwas verdienen, wenn wir zuvor von ihm etwas empfangen haben.

VI. Aber vielleicht verdient der Heide die Gnade im weiteren Sinn, insoweit er nämlich irgendwie würdig ist für den Gnadenempfang.[6] Hat er nichts an sich, was ihn für den Empfang der Gnade geignet erscheinen läßt, etwa einen Vorzug, eine Würde oder eine geistige Schönheit? Auch das trifft nicht zu. Des Heiden Seele

---

[1] Zur genannten Begründung vgl. S. Th. I. II. 114. 2; 3; II. Sent. d. 27. q. 1. a. 4; Q. d. de ver. XIV. 2; i. Rom. VI. 4.
[2] S. c. G. III. 148 f.
[3] S. c. G. III. 149.
[4] S. Th. I. II. 114. 5.
[5] S. Th. I. II. 114. 2 ad 3.
[6] Ueber diese Art des Verdienstes vgl. Q. d. de virt. i. com. I. 1 ad 2.

ist durch die Sündenmakel häßlich und verunstaltet. Das Ebenbild Gottes in seiner Seele ist befleckt. Gottes Mißfallen ruht auf dem Heiden. Der Heide ist als Sünder für Gott ein Gegenstand des Abscheues und also weit davon entfernt, der Gnade würdig zu sein.[1]

VII. Auch durch inniges und ständiges Gebet kann sich der Heide nicht Gnade und Seligkeit erwirken. Gewiß, Gott wird sicherlich das Gebet des Sünders erhören, wenn er fromm und beharrlich für sich um das zum Heile Erforderliche bittet.[2] Aber ein Verdienst liegt hier nicht vor. Meritorisch wirkt das Gebet als Leistung erst in Kraft der Gnade.[3] Als bloßes Gebet, als Bitte aber wendet es sich an das Mitleid und die Barmherzigkeit, an die Güte und Freigebigkeit Gottes. Auf Gottes Gnade allein beruht alle Aussicht auf Erhörung. Das Gebet des Sünders ist eine oratio impetrativa aber keine oratio meritoria; denn diese beruht auf der Gerechtigkeit, jene aber auf der Gnade.[4]

So vermögen denn die Heiden in keiner Weise die übernatürliche Seligkeit und die Gnaden, die zu ihr verhelfen, zu verdienen. Seligkeit und Gnaden sind und bleiben Gnadengeschenke Gottes.[5]

§ 45. Der Mangel jeglichen Rechtsanspruches der Heiden auf Gnade und Gottanschauung.

I. Es ist bisweilen die These vertreten worden, die Anschauung Gottes sei das natürliche Ziel des Menschen, Gott sei also gehalten, dem Menschen die zur Erreichung dieses Zieles erforderlichen Mittel zu gewähren. Das übernatürliche Ziel sei der menschlichen Natur geschuldet (Baius und Jansenius). Baius erklärte, daß mit der unversehrten Natur selbst ein Anspruch auf die Gnade gegeben sei. Dieser Anspruch sei erst durch die Sünde erloschen. Nach den Augustinianern (Noris, Berti, Belleli u. a.) wird die Gnade und Gottanschauung von der menschlichen Natur gefordert „ex decentia creatoris". Zur Begründung für diese Auffassung beriefen manche sich auf das natürliche Verlangen des Menschen nach der Uebernatur, welches nicht sinn- und zwecklos sein könne. Es spreche für ein natürliches, moralisches Anrecht auf die übernatürliche Seligkeit. Daß diese Begründung sich nicht auf ein richtiges Verständnis der zitierten Thomastexte stützt, werden wir später sehen.

II. Thomas behauptet gegenüber allen, welche ein physisches oder moralisches Recht des natürlichen Menschen auf die über-

[1] Vgl. S. Th. I. II. 114. 3.
[2] S. Th. II. II. 83. 16.
[3] S. Th. I. II. 83. 15.
[4] S. Th. II. II. 83. 16 ad 2.
[5] Q. d. de ver. VI. 2; i. Rom. X. 3.

natürliche Gnade und Seligkeit annehmen, den Mangel jeglichen Rechtsanspruches. Gott hat uns aus freier Güte und Liebe zur visio beatifica bestimmt. Wie könnten wir auch auf Teilnahme an Gottes eigenstem Leben und Seligsein Anspruch erheben?[1] Es gehört zum Begriff der Gnade und übernatürlichen Seligkeit, daß sie ungeschuldet sind und alle Forderungen der Natur überragen. Geschuldet sein könnte dem Menschen etwas entweder auf Grund eines Verdienstes oder auf Grund der Natur. Die übernatürliche Seligkeit und Gnade sind jedoch in keiner Beziehung dem Menschen geschuldet. Der Mensch kann sich dieselben nicht verdienen. Die Natur hat nur ein Anrecht auf die natürliche Vollendung und alle Mittel, die zu ihrer Erreichung notwendig sind. Wenn es auch kein selbständiges, rein natürliches Ziel in der gegenwärtigen Ordnung gibt, so bleibt die Berufung zur Uebernatur doch freie, ungeschuldete Gnade. Der Mensch würde auch ohne die übernatürliche Erhebung und Ergänzung vollkommen sein und werden können. Gott brauchte den Menschen nicht zu seiner Anschauung berufen. Eine rein natürliche Glückseligkeit wäre wohl möglich gewesen. Ganz besonders kann vonseiten des Heiden kein Anspruch auf die Uebernatur geltend gemacht werden. Denn er hat sein geschenktes Recht auf die Seligkeit und Gnade durch die Sünde verscherzt. Gott ist nicht gezwungen, ihn zu erlösen und zu begnaden. Wenn er es dennoch tut, so ist das reine Gnade und Barmherzigkeit.[2]

Diese Gedanken werfen auch ein Licht auf die Frage, ob die Heiden ein Recht auf die Mission, die eine äußere Gnade oder eine Gnade im weiteren Sinn darstellt, haben. Es ist hier aber nicht der Ort, um näher darauf einzugehen.

§ 46. Die Erkennbarkeit der Geheimnisse des Christentums.

I. Der Heide ist nicht imstande, aus eigener natürlicher Kraft sein letztes Ziel zu erreichen oder zu verdienen. Außerdem fehlt ihm jeder Rechtsanspruch auf die visio beatifica. Aber kann der Heide wenigstens vermöge des natürlichen Lichtes der Vernunft sein übernatürliches Endziel bezw. seine Berufung zur Gottanschauung erkennen? Das führt uns zu der Frage nach der Erkennbarkeit unseres letzten Zieles und all der Geheimnisse, die irgendwie mit unserer übernatürlichen Endbestimmung zusammenhängen.[3]

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 111. 1 ad 2; Q. d. de ver. VI. 2.

[2] Vgl. i. Rom. X. 3.

[3] Die Literatur über das Verhältnis von Glauben und Wissen im allgemeinen findet sich zusammengestellt bei Ueberweg-Baumgartner, 168* f. Dazu seien noch genannt: E. Cremin, S. Thomas and the

Gott hat den Menschen nicht nur natürliche, sondern auch streng übernatürliche Wahrheiten oder Geheimnisse wie die Dreifaltigkeit und Menschwerdung kundgetan.[1] Weil die Erkenntnis dieser Geheimnisse necessitate praecepti oder sogar necessitate medii zum Heile notwendig ist, erhebt sich mit besonderer Eindringlichkeit die Frage, ob der Heide ohne Offenbarung zur Erkenntnis derselben zu gelangen vermag. Wenn ja, dann wäre die lang dauernde Verborgenheit dieser Wahrheiten nur eine faktische gewesen. Sie hätten nicht notwendig verborgen bleiben brauchen.

II. Philo von Alexandrien, Scotus Eriugena, Abälard, Anselm von Canterbury, Heinrich von Gent, Roger Bacon, Ramon Lul und andere haben in mehr oder minder selbstgewissem Vertrauen geglaubt, auf rein vernünftigem Wege durch schlußfolgerndes Denken zur Erkenntnis der Mysterien vordringen zu können. Sie hielten einen Fortschritt vom gehorsamen Glauben zum selbständigen Wissen, vom demütigen Annehmen zum wissenschaftlichen Erfassen der Mysterien für möglich oder gingen sogar noch weiter und lehrten, daß die Geheimnisse schon vor der Offenbarung erkannt werden können. Die Wirklichkeit wurde als Zeuge für diese Behauptung ausgegeben. Man suchte und fand in den heidnischen Schriften der Vorzeit Anklänge an einzelne Geheimnisse des Christentums oder sogar diese Geheimnisse selbst. Dem hl. Thomas erscheint dieses Tatsachenmaterial nicht beweiskräftig. In unserer Zeit werden von rationalistischer Seite die christlichen Dogmen als Ergebnisse rein vernünftigen Denkens und zeitgeschichtlich bedingte Lehren hingestellt. Von einem übernatürlichen Ursprung derselben will man nichts mehr wissen. Was ist von derlei Behauptungen zu halten? Kann ein Heide, der keine Kunde von den christlichen Geheimnissen erhalten hat und nur auf seine natürlichen Erkenntniskräfte und

---

Accord of Reason and Faith. Eccles. Rev. T. 70 (1924) 356—360; E. Gilson, Le Thomisme, 22—37; A. Inauen, Glauben und Wissen bei Thomas v. A. in: Das neue Reich. 5 (1923) [605—607]; 625—627; G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus. I. Die aristotelische Lehre von Akt und Potenz als Grundlage der thomistischen Fassung von Glaube und Wissen. Div. Thom. 2 (1924) 196—221; F. Sartiaux, Foi et science au Moyen âge. Paris 1926; A. D. Sertillanges, Raison et foi. Etudes relig. N. 115. Liège 1925.

[1] Gegenstand des Glaubens im strikten Sinn ist das „non visum", „non scitum", das credibile simpliciter. Unter dem credibile simpliciter versteht der Aquinate id, „quod ... excedit facultatem omnium hominum in statu viae existentium", unter dem „credibile non simpliciter, sed respectu alicuius" id, „quod quidem non excedit facultatem omnium, sed aliquorum tantum." Q. d. de ver. XIV. 9. Es handelt sich in den folgenden Ausführungen nicht um die Glaubenswahrheiten im allgemeinen. Zu letzteren gehören auch an sich rein natürliche Wahrheiten. Vgl. S. Th. II. II. 1. 5; S. c. G. I. 4 und 9; III. Sent. d. 24. q. 3; Scheeben, Natur und Gnade, 47. Ueber die Geheimnisse des Christentums handelt ausführlich M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang dargestellt. 3. Aufl. bearbeitet von A. Rademacher. Freiburg i. B. o. J. (1925).

die natürliche Offenbarung angewiesen ist, — ob es einen solchen Fall praktisch gibt, werden wir noch sehen — mittels rein vernünftigen Denkens und Schlußfolgerns zur Erkenntnis der Mysterien gelangen? Ein lang und heiß umstrittenes Problem. Manche beantworten es mit Ja, Thomas aber in Konsequenz zu seiner Erkenntnistheorie mit einem klaren Nein, eine Antwort, die offensichtlich von großer Tragweite für die Missionsbegründung und auch die Missionsmethode ist.

Die Glaubensgeheimnisse im strengen Sinn sind rein natürlich weder unmittelbar noch mittelbar durch eine Schlußfolgerung erkennbar. „Ea . . ., quae sunt fidei, excedunt rationem humanam, unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante." [1] Nach Hebr. XI,1 ist der Glaube die Ueberzeugung von solchen Dingen, die man nicht sieht. [2] Die Geheimnisse lassen sich nicht aus den ersten Prinzipien erschließen. [3] Wir können rein natürlich weder ihre Existenz (an sint) noch ihre Möglichkeit,[4] noch die innere Verbindung zwischen den Termini der eigentlichen Glaubenssätze positiv dartun.

III. Welches sind diese Geheimnisse? [5] Zu den Objekten des Glaubens im strikten Sinn gehört einmal Gott selbst. Das scheint auf den ersten Blick einer Leugnung der natürlichen Erkennbarkeit Gottes gleichzukommen. Allein „de Deo non est fides, quantum ad id, quod naturaliter de Deo est cognitum sed quantum ad id, quod naturalem excedit cognitionem". [6] Materialobjekt des theologischen Glaubens ist „ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit". [7] Glaubensartikel ist nicht die Einheit Gottes, insoweit sie bewiesen wird, sondern die Einheit Gottes zugleich mit der Allmacht, der allgemeinen Vorsehung und anderen Momenten, die nicht beweisbar sind. [8] Thomas will damit aber nicht jegliche natürliche Erkenntnis der Allmacht und Vorsehung Gottes ausschließen. Er meint hier, wie aus einer andern Stelle zu ersehen ist, vorzüglich das übernatürliche Gnadenwalten der Allmacht und Vorsehung Gottes. [9] Wir vermögen das höchste Gut wohl als Urheber und Endziel der natürlichen Ordnung, nicht aber als Urgrund und Endziel der übernatürlichen Gnadenordnung, als Spender des übernatürlichen Gnadenlebens der Menschen zu erkennen. [10] Der tiefere Grund für diese Unerkennbarkeit liegt darin, daß es sich hier um ein ganz freies Wirken Gottes handelt, zu welchem Gott sich in keiner Weise durch die Schöpfung gebunden hat. Die Schöpfung vermittelt uns also auch keine Erkenntnis dieses übernatürlichen Gnadenwirkens Gottes.

[1] S. Th. II. II. 4. 1.
[2] III. Sent. d. 1. q. 1. a. 2.
[3] S. Th. II. II. 6. 1; I. II. 108. 2 ad 1; II. Sent. d. 28. q. 1. a. 5.
[4] Vgl. S. Th. II. II. 1. 5 ad 1.
[5] Den „vollständigen Katalog jener Offenbarungswahrheiten, die der beweisenden Vernunft absolut unzugänglich sind und nur aus der heiligen Schrift erkennbar sind" (Manser, a. a. O. 214 f.), bietet S. c. G. IV. 1.
[6] Q. d. de ver. XIV. 9 ad 5.
[7] S. Th. I. II. 62. 2.
[8] Q. d. de ver. XIV. 9 ad 8.
[9] Vgl. S. Th. II. II. 1. 8 ad 1.
[10] Vgl. III. Sent. d. 24. q. 1. a. 3 sol. 1 ad 2; S. Th. II. II. 2. 2 ad 3; I. 7.

Die Natur der Dinge läßt uns nur erkennen, was Gott den Kreaturen an natürlichen Zielen und Gütern zur Erreichung dieser Ziele schuldet.

Weiterhin läßt sich mittels der natürlichen Vernunft nicht erkennen, daß Gott allein anbetende Verehrung gebührt.[1] Ob Thomas zu dieser Ansicht gekommen ist, weil die Heiden tatsächlich diese Wahrheit verkannt haben, läßt sich nicht feststellen.

IV. Unbegreiflichstes Geheimnis bleibt für rein menschliches Denken die heilige Dreifaltigkeit.[2] „Die Vernunft ist ohnmächtig, die Stimme schweigt."[3] Weder die Möglichkeit noch die Tatsächlichkeit der Trinität läßt sich vor oder nach der Offenbarung positiv und rein vernünftig begreifen und nachweisen. Höchstens können Angemessenheitsgründe angeführt werden. Damit stellt sich Thomas zu allen jenen in Gegensatz, welche die Kraft der Vernunft gegenüber dem Geheimnis der Trinität überschätzten. Zur Erkenntnis Gottes gelangen wir nur durch die Kreaturen. Sie vermitteln uns die Erkenntnis Gottes, wie Wirkungen uns zur Erkenntnis der Ursache verhelfen. Darum vermögen wir nur das auf natürliche Weise über Gott zu erkennen, was ihm notwendig zukommen muß, insofern und weil er Prinzip und Ursache der Geschöpfe ist. Weil nun aber die schaffende Kraft Gottes der ganzen Trinität gemeinsam, also der Einheit des göttlichen Wesens, nicht der Verschiedenheit der Person zu eigen ist,[4] lassen uns die Kreaturen Gott nur als den Einen, nicht aber als den Dreifaltigen erkennen.[5] Auch aus den göttlichen Eigenschaften kann die Trinität nicht gefolgert werden. So läßt sich z. B. die Trinität nicht aus der unendlichen Gutheit Gottes folgern, als ob derentwegen ein Unendliches aus Gott hervorgehen müßte. Die unendliche Gutheit Gottes offenbart sich nämlich schon in der Erschaffung der Kreatur. Denn, um aus Nichts etwas hervorzubringen, ist eine unendliche Macht notwendig.[6] Erst nachdem die Trinität festgestellt ist, können für sie Angemessenheitsgründe angeführt werden.[7]

Aber legt nicht die heidnische Literatur Zeugnis ab für die wirkliche Erkenntnis der Trinität durch die Heiden? Man hat sich in alter Zeit wie auch im Mittelalter (Abälard, Hugo von St. Viktor, Robert von Melun, Alanus ab Insulis) öfter des Gedankens erfreut, daß auch Heiden auf dem Wege rein vernünftigen Forschens zur Erkenntnis von Geheimnissen vorgedrungen seien, Plato z. B. zur Erkenntnis der Dreifaltigkeit. Der Aquinate steht solchen Meinungen ablehnend gegenüber. Es zeigt sich hier wieder sein gesunder, nüchterner Sinn. Die Belegstellen, die man für die Erkenntnis der Trinität aus Aristoteles, aus den neuplatonischen Schriften, Hermes Trismegistos anführte, läßt er nicht gelten. Er gibt ihnen eine andere Auslegung. Die alten Philosophen haben das Geheimnis der Dreifaltigkeit in seinem eigentlichen Wesen (per propria), also die Vater-, Sohnschaft und den Hervorgang des heiligen Geistes nicht erkannt. Sie erkannten nur einige Vollkommenheiten, die man gewöhnlich einer der drei Personen in besonderem Sinne zuweist, z. B. dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit und dem heiligen Geiste die Güte.

---

[1] Vgl. S. Th. II. II. 1. 8 ad 1; i. Hebr. XI. 2.

[2] Zur folgenden Darstellung vgl. besonders S. Th. I. 32. 1; Q. d. de ver. X. 13; Exp. s. l. Boeth. de Trin. I. 4; I. Sent. d. 3. q. 1. a. 4.

[3] Ambrosius, II. de fide ad Grat. c. 5; s. S. Th. I. 32. 1.

[4] S. Th. I. 32. 1; Q. d. de ver. X. 13.

[5] Abälard wollte die Dreifaltigkeit aus der Schöpfung beweisen. Vgl. Cl. Bäumcker, Witelo, 287.

[6] S. Th. I. 32. 1 ad 2.

[7] Exp. s. l. Boeth. de Trin. I. 4; S. Th. I. 32. 1 ad 1.

Thomas betont nachdrücklich, daß alle Versuche, die Trinität zu beweisen, der Würde des Glaubens Eintrag tun. Denn der Adel des Glaubens besteht ja gerade darin, daß er Wahrheiten umfaßt, die über die Vernunft hinaus gehen. Zum anderen erreicht man durch diese angeblichen Beweise das Gegenteil von dem, was man bezweckt. Statt dadurch die Ungläubigen zu bekehren, verfällt man ihrem Spotte. Die Ungläubigen meinen dann nämlich, daß wir unseren Glauben auf solch ohnmächtige und armselige Gründe stützen.[1]

Weiterhin können die Heiden nicht aus sich das Mysterium der Menschwerdung erkennen.[2] Denn sie ist eine ganz freie Willenstat Gottes, die wir nur durch die Offenbarung Gottes erkennen können.[3]

V. Thomas hält ferner mit Moses Maimonides dafür, daß uns nur der Glaube genügende Gewißheit in der Frage über die Zeitlichkeit der Welt zu bieten vermag, ohne aber damit positiv für die Möglichkeit einer ewigen, anfangslosen Welt eintreten zu wollen. „Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur et demonstrative probari non potest; sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est."[4] „Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile."[5] Der zeitliche Anfang der Welt kann nicht aus der Welt selbst bewiesen werden, weil das Prinzip eines wissenschaftlichen Beweises die Wesenheit des betreffenden Dinges ist. Gemäß dieser Wesenheit sieht jedoch jedes Ding von Raum und Zeit ab. Daher läßt sich nicht streng beweisen, daß der Mensch oder der Himmel oder der Stein nicht von jeher existiert hat. Auch wenn man von der wirkenden Ursache, nämlich Gott, welcher kraft des Willens handelt, ausgeht, läßt sich kein strenger Beweis für die Zeitlichkeit der Welt führen. Denn der Wille Gottes kann nur in dem von der Vernunft ergründet werden, was Gott absolut notwendig wollen muß. Dahin gehört sein Wesen, aber nichts von alledem, was Gott in Bezug auf die Geschöpfe will und vorhat.

Es kommt hier wieder die ganze Gewissenhaftigkeit des hl. Thomas in seinen Beweisführungen und Schriften gegenüber den Ungläubigen zum Ausdruck. Thomas bemerkt hier abermals, daß man durch angebliche zwingende, tatsächlich aber anfechtbare Beweise den Ungläubigen nur Anlaß zum Spott gibt.[6]

VI. Auch unsere Berufung und Bestimmung zur Gottesschau übersteigt die natürliche Fassungskraft der menschlichen Vernunft, ebenso wie die theologischen Tugenden, die uns zu ihr hinordnen.[7] Das übernatürliche Ziel ist unerkennbar, weil Gott uns in freiem Gnadenwillen dazu bestimmt

---

[1] S. Th. I. 32. 1.
[2] i. Col. I. 6; vgl. Diekamp II, 159—161.
[3] Vgl. III. Sent. d. 1. c. 1. a. 2.
[4] S. Th. I. 46. 2; II. Sent. d. 1. a. 5; De aeternitate mundi c. murmur.
[5] S. Th. I. 46. 2; Lit.: Diekamp II. 20—25 (mit Lit.); S. Crêteur, L'éternité de la création dans s. Thomas d'A. Rev. Aug. 9e Année T. 17 (1910) 345—350; Th. Esser, Die Lehre d. hl. Thomas über d. Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Münster i. W. 1895; Grabmann, Thomas v. A. 95 f.; H. Langen, Thomas v. A. über d. Möglichkeit einer ewigen Schöpfung. Eupen. (ohne Jahr); A. Lépicier, De aeternitate mundi diatribe. Rom 1882; A. Michel, Die Kosmologie des Moses Maimonides u. d. Thomas v. A. Philos. Jahrb. 4 (1891) 387—404; 5 (1892) 12—25; über Weltanfang speciell 4, 395—404; A. Stöckl, Die thom. Lehre v. Weltanfang i. ihren geschichtl. Beziehungen. Katholik (1883) I. 225—241; 337—361.
[6] S. Th. I. 46. 2.
[7] Vgl. III. Sent. d. 23. q. 1. a. 4. q. 3; Q. d. de ver. XIV. 2; S. c. G. III. 63; S. Th. II. II. 1. 7; I. 1. 1; 23. 1.

hat, und weil uns die eigene Natur als solche keinerlei Ansprüche auf das übernatürliche Ziel und keinerlei Fähigkeit für die visio beatifica aufzeigt.

Zu den Geheimnissen zählen noch die kirchlichen Lehren vom Weltgericht, von den Sakramenten, vom Fegfeuer und andere mehr.

VII. Wenn nun auch die Vernunft die Geheimnisse nicht aus sich zu ergründen, zu beweisen und vollkommen zu begreifen vermag, so besteht doch keine unüberbrückbare Kluft zwischen Geheimnis und natürlicher Vernunft. Es ist nicht so, als ob die Geheimnisse der natürlichen Vernunft völlig und unter allen Umständen unzugänglich wären, als ob die Vernunft gar keine Aufnahmefähigkeit für die Mysterien hätte oder nie mit ihnen bekannt (gemacht) werden könnte. Der Mensch hat als vernunftbegabtes Wesen die Eignung, das Sein und Wesen der Dinge zu erkennen. Er ist empfänglich für die Mitteilung von Wahrheiten durch andere, auch dann, wenn diese Wahrheiten natürlicherweise unerreichbar sind. Denn die Geheimnisse sind zwar übervernünftig, aber nicht widervernünftig.[1] Die Vernunft ist auch befähigt, natürliche Wahrheiten wie die Existenz Gottes, die praeambula fidei sind, zu erkennen. Sie ist imstande zu begreifen, daß Gott sprechen kann, und festzustellen, daß Gott tatsächlich durch seine Propheten, vor allem durch Christus und seine Apostel der Welt Wahrheiten verkündigt hat. Der Mensch vermag auch in etwa das Herz auf die übernatürlichen Wahrheiten zu stimmen und die ethischen Vorbedingungen für die übernatürliche Wahrheitserkenntnis bis zu einem gewissen Grade zu erfüllen. Schließlich bringt der Mensch den Geheimnissen des Glaubens auch ein gewisses Bedürfnis entgegen. Doch führen des Menschen Kräfte nur bis an die Schwelle des Heiligtums. Der Eintritt ist versagt. Wohl glauben die Heiden etwas Uebernatürliches von Gott. Aber es ist doch nur ein menschliches Glauben, Mutmaßen und Meinen, keine Erkenntnis aus Gründen, Prinzipien und Ursachen.[2] „Pagani aliqua supra natura de Deo credunt quadam aestimatione humana."[3]

VIII. Die Erkenntnis der Geheimnisse des Glaubens ist also dem Heiden nur möglich, wenn sie ihm von außen durch eine unmittelbare oder mittelbare Offenbarung Gottes[4] mitgeteilt werden, d. h. wenn Gott ihm die Geheimnisse direkt durch eine Privatoffenbarung oder indirekt durch einen Engel oder Propheten, die Kirche oder die Missionare[5] o. a. kundgibt. „Oportet igitur

---

[1] S. c. G. I. 7. Vgl. auch das gegen Siger von Brabant (Lehre von der doppelten Wahrheit) gerichtete Werk „De unitate intellectus contra Averroistas."

[2] Vgl. Q. d. de ver. XIV. 10.

[3] ibid. ad 10.

[4] Vgl. i. Gal. V. 8.

[5] Vgl. S. Th. II. II. 1. 9; S. c. G. III. 154.

ea quae per fidem tenemus, a Deo in nos pervenire."[1] Demnach sind auch tatsächlich die übernatürlichen Wahrheiten keine Ergebnisse der Forschung und keine Folgerungen aus Vernunftprämissen. Sie sind nicht Blüten und Früchte des Erkenntnisstrebens und -mühens der Menschen, nicht die Resultate natürlicher Philosophie und Theologie. Wir verdanken sie einzig und allein der Offenbarung Gottes.

IX. Nun wird behauptet, daß die Geheimnisse oder wenigstens einige von ihnen tatsächlich jedem Menschen vorgelegt werden. Man erklärt, daß wir unsere obige Frage nach der Erkennbarkeit der Geheimnisse durch die rein auf sich gestellte Vernunft nur theoretisch stellen dürften. Es existiere keine Ordnung, in welcher der Mensch einzig und allein auf sein natürliches Können angewiesen sei. In der jetzigen Welt- und Lebensordnung sei überhaupt kein Fall denkbar, wo einem Menschen keine übernatürlichen Wahrheiten vorgelegt würden. Sind nicht alle Menschen von Anfang an eingefügt in eine Lebensordnung, die Gott von jeher allezeit übernatürlich beeinflußt hat? Ist nicht das Christentum mit seinen Wahrheiten dem tiefsten Wesen nach zeitlich und räumlich universal,[2] so daß sich niemand seinem Einfluß entziehen kann? Wandeln nicht alle Menschen im Lichte übernatürlicher Wahrheiten wie im Lichte der Sonne? Ist nicht schon im Paradiese dem Menschen die übernatürliche Bestimmung kund geworden?[3] Sollte die Menschheit diese je wieder ganz vergessen haben?

Als Grund für die tatsächliche allgemeine Erkenntnis wenigstens einzelner übernatürlicher Wahrheiten, z. B. der übernatürlichen Berufung, wird in erster Linie die Uroffenbarung angeführt.[4] Die Uroffenbarung sei von Geschlecht zu Geschlecht durch die Jahrtausende der Menschheit überliefert und nie ganz vergessen worden. Ueberall hätten sich Restbestände der Uroffenbarung erhalten. Den Beweis dafür erbringe die Religionsgeschichte.[5] Thomas hält dafür, daß sich die Offenbarung, die Adam im Paradiese empfangen, sowie der Gedanke an die Schöpfung und an den einen Gott zwar lange Zeit in der Menschheit erhalten hat, aber schließlich doch vergessen worden ist. Gottes Offenbarung wurde in

---

[1] S. c. G. I. 5.
[2] Vgl. Q. d. de ver. XIV. 12.
[3] Vgl. S. Th. II. II. 2. 7.
[4] Ueber die Uroffenbarung vgl. H. Lüken, Die Traditionen d. Menschengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter d. Heiden.[2] Münster i. W. 1869; W. Schmidt, Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes. i. Esser-Mausbach I, 477—632 (mit Lit.); O. Willmann, Geschichte d. Idealismus II, 20—34.
[5] Für das Fortleben alter religiöser Ueberlieferungen unter dem Heidentum vgl. i. Meterol. I. 16.

ihrer Gänze nur vom israelitischen Volk bewahrt. Im übrigen kennt Thomas unsere Fragestellung nicht. Er äußert sich auch nicht darüber, ob und inwieweit die Uroffenbarung Geheimnisse im strengen Sinn mitgeteilt hat, und wie groß ihr räumlicher und zeitlicher Wirkungskreis gewesen ist.

Einen großen Wirkungskreis schreibt der hl. Lehrer dem israelitischen Volke zu. Das Volk der Auserwählung wurde für viele Heiden zum Verkünder der Ratschlüsse Gottes.[1] Viele Heiden sind mit dem Judentum und seiner Offenbarung bekannt geworden. So soll z. B. Plato seine Erkenntnis der göttlichen Dinge aus hebräischen Büchern, die er in Aegypten gefunden, geschöpft haben.[2] Die Juden waren in der ganzen Welt zerstreut und suchten Proselyten zu machen. Der Tempel von Jerusalem wurde von allen Völkern und Königen der Erde in Ehren gehalten. An den Festen zogen viele Leute aus allen Landen zur heiligen Stadt.[3] An übernatürlichen Wahrheiten oder an eigentlichen Geheimnissen können aber die Heiden nicht viel von den Juden erfahren oder aus den Offenbarungsschriften entnommen haben. Denn das Alte Testament enthält nur wenig übernatürliche Wahrheiten und Verheißungen.[4] Im übrigen würde es gegen Thomas' Auffassung verstoßen, wenn man im Hinblick auf die Verbreitung und missionarische Tätigkeit des Judentums eine Kenntnis von Glaubenswahrheiten bei allen Völkern und Menschen annehmen würde.

An die Stelle des Judentums tritt seit der Fülle der Zeiten als Vermittler von Glaubenswahrheiten an die Heidenwelt das Christentum. Seine Heilspredigt ist nach ihrer Bestimmung wie in der Wirklichkeit universal im weitesten Sinn. Nach der Gründung der Kirche drang die frohe Botschaft des Christentums noch zu Zeiten der Apostel bis an die Grenzen der Erde. Alle Völker wurden für das Christentum im Laufe der Zeit gewonnen.[5]

---

[1] Vgl. I. Sent. d. 3 q. 1. a. 4; i. Joh. XII. 20; i. Mt. XXIII. 2.
[2] I. Sent. d. 3. q. 1. a. 4; vgl. S. Th. I. 74. 3 ad 4; I. 66. 1 ad 2. contra.
[3] i. Joh. XII. 4. n. 1; i. Mt. XXIII. 2.
[4] S. c. G. I. 5: „Lex autem vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit, quae humanae rationis inquisitionem excederent."
[5] Zur Ansicht des Aquinaten über die Verbreitung des Evangeliums in apostolischer Zeit vgl. S. Th. I. II. 106. 4 ad 4; i. Ps. II. 26; i. Mt. XXIV. 1. Die geschichtlichen Ereignisse des 13. Jahrhunderts scheinen den hl. Thomas in diesen überlieferten Anschauungen wankend gemacht zu haben. Denn, wenn er nach wie vor geglaubt hätte, daß alle Völker mit dem Christentum in Berührung gekommen seien und nur ganz vereinzelte Heiden nichts von ihm gehört hätten, dann hätte er wenig Anlaß gehabt, seine Ansichten über die Heilswege Gottes betreffs der Heiden einer Ueberprüfung zu unterziehen. An ein wunderbares Eingreifen Gottes zugunsten der Bekehrung eines Heiden (wie bei Cornelius) kann man in selteneren Fällen denken, nicht aber so gut, wenn es sich um ungezählte Menschen handelt. Thomas hat in früherer Zeit mit einem solchen wunderbaren Eingreifen Gottes operiert, später

Später allerdings verfielen viele wieder dem Unglauben und Mohammedanismus.[1]

Aber noch auf andere Weise wurden übernatürliche Wahrheiten und freie Ratschlüsse Gottes den Heiden kund. Gott gab den Heiden wiederholt durch Wunder sein Walten zu erkennen. Zur Zeit Christi sind nach glaubwürdigen Nachrichten mancherorts wunderbare Zeichen geschehen, um die Völker auf die Ankunft des Heilandes aufmerksam zu machen.[2] Gott sandte außerdem auch zu den Heiden Propheten wie Balaam und Jonas. Viele Heiden empfingen Offenbarungen über Christus und die Erlösung durch die Sibylle[3] und zwar schon vor der Ankunft Christi. Auch innerliche Einsprechungen Gottes wurden den Heiden zuteil.[4] Manche Heiden erfreuten sich einer besonderen Offenbarung durch die Engel. Das geht deutlich aus Prophezeiungen, insbesondere denen der Sibylle hervor, die ausdrücklich von Christus geweissagt hat. Thomas beruft sich dafür auf die Ethymologien des Isidor.[5]

So hat sich Gott also auch der Heidenwelt auf außerordentliche Weise und durch die ordentliche Lehrverkündigung der Kirche in reichem Maße bezeugt und kundgetan. Auch Heiden haben an der übernatürlichen Offenbarung teilgehabt. Es ist darum falsch, wenn man ihnen jegliche Kenntnis von Heilswahrheiten und Mysterien abspricht. Andererseits darf man freilich nicht soweit gehen und dem Heidentum als solchem wie etwa den Juden eine eigene positive Offenbarung zuerkennen. Nach Thomas gibt es nur eine Offen-

---

nicht mehr so, vielleicht eben deswegen, weil er sah, daß die Menschen, die nie etwas vom Evangelium vernommen hatten, viel zahlreicher waren, als er es anfänglich geglaubt hatte. Siehe darüber Guibert, Quelle a été la pensée définitive de S. Thomas sur le salut des infidèles?

[1] i. Ps. II. 26.

[2] S. Th. III. 36. 3 ad 3: „Credibile ... est etiam, in aliis partibus mundi aliqua indicia nativitatis Christi apparuisse, sicut Romae fluxit oleum, et in Hispania apparuerunt tres soles paulatim in unum coeuntes (Euseb. in Chron. et Innocentius III, sermo de Nativ.)".

[3] Thomas hält die sibyllinischen Bücher noch für echt. Vgl. S. Th. II. II. 172. 6 ad 2.

[4] Q. d. de ver. XIV. 11: „Probabile est ... multis generationibus (al. Gentibus) mysterium redemptionis nostrae ante Christi adventum gentilibus fuisse revelatum, sicut patet ex sibyllinis vaticiniis." — i. Mt. XXI. 2: „Unde accessit ad primum id est populum gentilem per internam inspirationem vel per manifestationem Angelorum." — i. II. Cor. 4. 2.

[5] S. Th. II. II. 2. 7; III. Sent. d. 25. q. 2. a. 2. sol. 2 ad 3: „Quamvis aliis gentibus non esset data lex divinitus communiter omnibus sicuti Judaeis, ex quibus nasciturus erat Christus, et sic oportebat in eis potius fidem figere; tamen multis etiam gentibus revelationes per angelos factae sunt etiam de Christo, sicut patet de Sibylla, quae de Christo expresse prophetavit, ut refert Isidor. i. VIII. Ethymol., cap. VIII., col. 309, t. 3. In Historiis Romanis etiam legitur, quod temporibus Constantini imperatoris inventum fuit in Graecia quoddam corpus in sepulcro quodam habens laminam auream supra pectus, in qua scriptum erat: „Christus nascetur ex virgine et credo in eum. O sol, Irenis et Constantini temporibus iterum me videbis."

barungsreligion, das Judentum, und als dessen Fortsetzung und Erfüllung das Christentum.

Es geht auch nicht an, die übernatürliche Beeinflussung durch die Offenbarung auf alle Menschen auszudehnen.[1] Die Frage, ob der Heide durch rein vernünftige Erwägungen zur Erkenntnis der Geheimnisse gelangen kann, ist keine rein theoretische. Den Beweis dafür erbringt die Erfahrung. Es gibt Fälle, wo der Heide jeglicher Offenbarung entbehrt und nur auf seine Vernunft angewiesen ist. Die Uroffenbarung ist vergessen worden. Propheten wurden nicht zu allen Menschen gesandt. Die jüdische Offenbarung war nicht jedem Heiden bekannt. Christi Frohbotschaft erklang erst, nach dem die Geschlechter mehrerer Jahrtausende über die Erde dahingegangen. Auch die Apostel vermochten nicht überall und in jedes Herz den Samen des Gotteswortes auszustreuen. Göttlicher Gnadeneinsprechungen durften sich nicht alle Heiden erfreuen. Gott hat den Heiden wegen ihrer Sünden die Gnade entzogen, auch die äußere Gnade der Offenbarung. Der Tatsachenbeweis für die Bekanntschaft heidnischer Autoren mit gewissen Geheimnissen gründet sich auf kein kritisch gesichertes Material. Thomas steht den Behauptungen derjenigen, welche die Geheimnislehren des Christentums in heidnischen Schriften angedeutet oder klar gelehrt wissen wollen, sehr skeptisch gegenüber. Er streitet sie ab und widerlegt sie.[2] Wenn man aber meint, man könne die Heiden nur dann als schuldbar und der Verdammnis wert hinstellen, wenn sie von der übernatürlichen Lebensordnung gewußt haben, so ist das unrichtig. Alle diejenigen Heiden, die keinerlei Kunde von den Geheimnissen bekommen haben, sind selber schuld daran, daß ihnen keine Geheimnisse mitgeteilt wurden. Sie haben sich der Glaubensverkündung oder Offenbarung unwürdig bewiesen, ihr Hindernisse gesetzt und deswegen die Verwerfung verdient.

X. Wenn wir sagen, daß der Heide durch sein Verhalten schuld daran sein kann, daß er nichts von den Geheimnissen erfährt, so ist damit keineswegs umgekehrt zugegeben, daß sich der Heide die Offenbarung bezw. die mittelbare Verkündigung heilsnotwendiger, übernatürlicher Wahrheiten von Gott verdienen kann. Die Offenbarung oder Verkündung dieser Wahrheiten ist und bleibt freie Gnade. Auch auf die Verkündung des Evangeliums durch die Mission haben die Heiden Gott gegenüber kein striktes Recht.

XI. Nachdem wir das Verhältnis der rein natürlichen Vernunft zu den Geheimnissen vor der Offenbarung bezw. vor der Mitteilung

---

[1] Vgl. S. Th. II. II. 10. 5 und 6. Ibid. a. 1 spricht Thomas auch von Ungläubigen, die nie vom christlichen Glauben gehört haben.

[2] Vgl. III. Sent. d. 23. q. 1. a. 4. q. 3; S. Th. II. II. 2. 7.

dieser Wahrheiten dargetan haben, können wir jetzt zur Betrachtung des Verhältnisses der Vernunft zu den Geheimnissen nach deren Offenbarung bezw. Verkündigung übergehen. Klarheit über dieses Verhältnis ist nicht ohne Wert für den Glaubensboten. Er wendet sich mit seiner Heilspredigt, mit seiner Verkündigung der Heilswahrheiten und Geheimnisse durch Schrift und Wort zunächst an die natürliche Vernunft des Heiden. Wie wird sich der Heide gegenüber den Geheimnissen verhalten? Die Wahrheit zwingt sich nicht auf. Darum kann der Heide sie gänzlich unbeachtet lassen. Wenn sich aber sein Geist damit beschäftigt, kann er sie ablehnen oder annehmen.[1] Zunächst werden ihm die Mysterien Schwierigkeiten bieten, weil sie vernünftig nicht beweisbar sind und aller weltlichen Wissenschaft als Torheiten erscheinen. Der Spott der Mitmenschen, die hohen sittlichen Anforderungen, eigener Wissensdünkel und ungeeignete Darbietung der Geheimnisse durch die Missionare wehren der gläubigen Unterwerfung.[2] Tatsächlich werden auch die Mysterien von vielen Heiden verlacht und abgelehnt. Zwingende Gründe gegen die Wahrheit der Offenbarungslehren können sie jedoch nicht vorbringen, weil die Geheimnisse nicht widervernünftig sind,[3] und die Geheimnisse und Vernunftwahrheiten derselben Quelle entstammen.

Der Heide kann die Wahrheiten des Glaubens aber auch aus rein natürlichen Gründen annehmen.[4] Das ist noch kein Glaube im theologischen Sinn, sondern nur menschlicher Glaube. „Der . . . Unterschied zwischen ‚Annehmen der Offenbarungswahrheit' und ‚Glauben der Offenbarungswahrheit' ist der, daß ‚Glauben' lediglich geschieht aus dem formalen Grunde ‚propter veracitatem divinam', daß das Annehmen derselben Wahrheiten aber auf irgendeinem anderen Grunde, sei es auf einem bloßen Vernunftgrunde oder auf einem Autoritätsgrunde geschöpflicher Kategorie beruht. Die Möglichkeit dieser anderweitigen Gründe für die Annahme der Offenbarungswahrheiten liegt darin, daß die Offenbarungswahrheiten in doppelter Hinsicht gefaßt werden können: einmal als Offenbarungswort, das anderemal als Wahrheit schlechthin, insofern sie in irgendwelcher Weise der menschlichen Vernunft, sei es unmittelbar oder mittelbar, plausible Gründe bietet oder zu bieten scheint. Das Uebernatürliche ist nämlich durchaus nicht in der Art über alle Vernunft hinausliegend, daß diese darin gar kein homogenes Element

---

[1] Vgl. III. Sent. d. 25. q. 2. a. 2. sol. 2 ad 3.
[2] Vgl. i. I. Cor. I. 3; II. 2; IV. 2.
[3] S. c. G. I. 8.; Exp. s. l. Boeth. de Trin. II. 3. Vgl. G. B. Nasalli-Rocca, Lectura S. Th. ex Summa contra Gentiles l. I. c. 7. Div. Thom. (Plac.) (1926) 177—192.
[4] Vgl. i. I. Cor. II. 2.

zu erfassen vermöge."[1] So kann z. B. auch der Häretiker etwas glauben oder gläubig annehmen. Aber sein Glaube hat nicht Gottes Wahrheit zum Formalobjekt und geht auch nicht aus eingegossenem Habitus hervor.

Dieses Glauben und Meinen im weiteren, philosophischen Sinn kann sich stützen auf äußere oder innere Gründe, auf die Autorität des Ueberbringers oder Vermittlers, auf die Konvenienz oder Wahrscheinlichkeit der betreffenden Lehre. Die übernatürlichen Wahrheiten enthalten ja keine inneren Widersprüche;[2] sie empfehlen sich vielmehr dem natürlichen Denken durch ihre wundervolle Geschlossenheit und Harmonie. Den Geheimnissen eignet ein großer Lebenswert. Beseligung und Trost ist die Frucht ihrer Betrachtung. Sie lösen viele Rätsel des Lebens und mancherlei Schwierigkeiten des natürlichen Denkens. Die Geheimnisse vernichten auch nicht das natürliche Licht der Vernunft, vervollkommnen es vielmehr.[3] Weiterhin sprechen äußere Ereignisse und Wunder, Zeichen und Weissagungen, vor allem die wunderbaren Wirkungen des Glaubens für die Wahrheit der Geheimnisse.[4] So gibt es also viele eindrucksvolle Gründe für die Wahrheit des christlichen Glaubens (Glaubwürdigkeitsgründe),[5] Gründe, wie sie der Islam niemals vorweisen kann.[6]

Der Heide vermag auch zu erkennen, daß Gott in der ihm vorgelegten Offenbarung gesprochen hat. Für diese Tatsache, daß Gott geredet hat, zeugen die eben angeführten Wahrscheinlichkeitsgründe, Wunder, Weissagungen und mancherlei andere Kennzeichen.[7] Thomas stellt diese Kennzeichen gleich im Anfang seines Missionsbuches, der Summa contra Gentiles, zusammen.

Wenn der Heide alle Glaubwürdigkeitsgründe würdigt, so muß er einsehen, daß es vernünftig und pflichtgemäß ist, zu glauben.[8]

Wir sehen jetzt, welch große Bedeutung dem vernünftigen Denken, Erwägen und Forschen vor dem eigentlichen Glauben zukommt und wie wertvoll infolgedessen der Missionsunterricht ist. Keiner glaubt, wenn er nicht zuvor aus den genannten Kennzeichen der wahren Offenbarung erkannt hat, daß er zum Glauben verpflichtet ist.[9] Beweiskräftig sind diese Kennzeichen aber nicht für die Geheimnisse. Diese lassen sich mit rein vernünftigen Gründen über-

[1] Plassmann, Schule. I. Suppl. 287.
[2] S. Th. I. 1. 8.; S. c. G. I. 7.
[3] Vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. II. 3.
[4] Vgl. S. c. G. I. 6.
[5] S. Th. II. II. 2. 9 ad 3; II. II. 1. 4 ad 2.
[6] Vgl. S. c. G. I. 6.
[7] S. c. G. I. 6.; 8; vgl. A. Gardeil, Credibilité. Dict. de théol. cath. III. 2201—2310.
[8] Vgl. S. Th. II. II. 1. 4 ad 2; S. c. G. I. 6; 8.
[9] S. Th. II. II. 1. 4 ad 3.

haupt nicht beweisen.[1] Darauf gründet ja gerade das Verdienst des Glaubens.[2] Denn einer Wahrheit, die wir „wissen" oder beweisen können, müssen wir notwendig zustimmen. Der Glaubenswahrheit hingegen können wir frei zustimmen, weil sie nicht innerlich evident ist. Ebensowenig wie der Heide aus sich die Mysterien erkennen kann, vermag er die vorgelegten Geheimnisse in übernatürlichem Glauben anzunehmen. Denn zum übernatürlichen Glauben genügen die natürlichen Hilfen und Glaubwürdigkeitsgründe nicht.[3] Ein Glaube, der sich auf Zeichen stützt, stellt noch keinen Glauben im theologischen Sinn dar. „... habere fidem non est in humana natura, sed in humana natura est, ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori veritatis praedicationi."[4] Bis zu einem gewissen Grade kann sich der Heide dagegen auf die Gnade des Glaubens durch Hinwegräumung einzelner Hindernisse des Glaubens vorbereiten.[5]

XII. Vielleicht ist es erlaubt, die Ausführungen über die Erkennbarkeit der Glaubensgeheimnisse mit einigen Folgerungen für die Missionslehre und hier speziell für die Missionsmethode zu beschließen. Thomas' Auffassungen über das Verhältnis von Geheimnis und Vernunft, Glauben und Wissen lehren einmal die Notwendigkeit der Glaubensverkündung, also der Mission.[6] Was die Missionsmethode betrifft, so warnen seine Ausführungen uns auf der einen Seite vor Uebertreibungen in der Missionspredigt, auf der anderen eifern sie uns an, alle Talente in der Missionspredigt zu entfalten.

Thomas warnt uns vor allen Uebertreibungen in unserem eigensten Interesse wie um des Nutzens der Heiden willen. Die Missionare sollen sich davor hüten, die Geheimnisse beweisen zu wollen.[7] Solche angeblichen Beweise machen uns in den Augen der Heiden nur lächerlich und lassen unseren Glauben als schlecht begründet erscheinen. Ich ermahne dich, so wendet sich der hl. Lehrer in seiner Schrift „De rationibus fidei contra Saracenos" an den Empfänger, dich nicht zu bestreben und zu bemühen, den Glauben mit stringenten Gründen zu beweisen. Solche Versuche tun der Erhabenheit des Glaubens Abbruch. Denn seine Wahrheit geht nicht nur über die Fassungskraft des menschlichen, sondern auch die des englischen Geistes hinaus. Viel nützlicher ist es dagegen, den Glauben gegen

---

[1] S. c. G. I. 8.
[2] S. Th. II. II. 2. 9.
[3] S. c. G. III. 154; S. Th. III. 36. 1. Vgl. E. Hugon, La notion de la foi. Rev. Thom. 10 (1902) 159—181; über den natürlichen Glauben 166—172.
[4] S. Th. I. 10. 1 ad 1.
[5] Vgl. i. II. Cor. IV. 2.
[6] Vgl. S. Th. II. II. 6. 1.
[7] Vgl. S. c. G. I. 8; De rat. fidei c. Sar. 2.

die Einwände der Heiden zu verteidigen.[1] Wie denn auch der hl. Petrus nicht sagt: „Parati semper ad probationem" sondern „ad satisfactionem". Er will damit sagen, daß wir dahin streben sollen, durch unsere Vernunft nachzuweisen, daß die katholischen Glaubenslehren nicht falsch sind.[2]

Andererseits sind die Ausführungen des hl. Lehrers auch eine Mahnung, uns für die Missionspredigt aufs allseitigste vorzubereiten, gründlich auszubilden und in der Verkündigung der Frohbotschaft alle unsere Anlagen nach Kräften zu entfalten. Die Summa contra Gentiles zeigt, welch hohe Auffassungen Thomas von dem Beruf des Glaubensboten hat und wie allseitig er den letzteren geistig ausgerüstet wissen will. In der Missionspredigt selbst soll man nur die besten Begründungen darbieten. Des Missionars Aufgabe ist es vor allem, durch eine ganze Summe von Wahrscheinlichkeitsgründen den Heiden zum Bewußtsein zu bringen, daß er glauben kann und muß. Es verstößt das nicht gegen die obige Warnung vor der Bemühung, den Glauben beweisen zu wollen. Beweisen sollen wir nicht, wohl aber von der Wahrheit des Glaubens überzeugen.[3] Wir müssen den Heiden genügende Beweggründe zur Annahme des Glaubens bieten.[4] Nützlich ist es auch, nach dem Vorbilde des hl. Thomas die Glaubenswahrheiten durch Analogien und Beispiele verständlich zu machen, sie durch Bilder konkreter zu gestalten und so der Fassungskraft des einzelnen näher zu bringen.[5]

Schließlich hängt aber aller Erfolg von Gott, insbesondere vom heiligen Geiste ab, der den Glauben in den Herzen hervorbringt.[6] Um diese Gnade des Glaubens und der Erleuchtung für die Heiden viel und ernstlich zu beten, ist des Missionars wichtigste Pflicht.

§ 47. Die natürliche Empfänglichkeit für die Gnade und Gottanschauung.

Durch die vorhergehenden Untersuchungen sind wir zu der Erkenntnis gelangt, daß die übernatürliche Vollendung keinerlei Wurzel im Heiden selbst hat. Die perfectio gratiae et gloriae kann nie das Endergebnis einer organischen Entwicklung seiner Natur als solcher, auch nicht die Frucht der natürlichen Entfaltung oder Be-

---

[1] Thomas hat es sich selber öfter zur Aufgabe gemacht, die Einwürfe gegen einzelnen Geheimnisse zu widerlegen. Siehe z. B. S. c. G. IV. 40 und 49; 51 f; 62—69 etc.

[2] De rat. fidei c. Sar. 2.

[3] Vgl. S. c. G. I. 8; De rat. fidei c. Sar. 2.

[4] Vgl. S. Th. II. II. 1. 5 ad 2.

[5] Vgl. S. c. G. I. 8.

[6] i. Gal. V. 2: „ . . . fides non est ab homine sed a spiritu sancto, qui eam inspirat."

tätigung seiner Lebenskräfte sein. Wir dürfen die Gnade und das Gnadenleben nicht als ein notwendiges und unentbehrliches Wesenselement der natürlichen Vervollkommnung und Vollendung des Heiden auffassen. Das übernatürliche Ziel liegt für den Heiden, soweit und solange er nur auf seine natürlichen Kräfte angewiesen ist, in unerreichbarer Ferne. Ebenso ist es mit der Gnade, die zur visio beatifica hinführt und verhilft. Alles übernatürliche Leben und Wirken hat seine Quellgründe in Gott. Aus der anderen Welt strömt und flutet der Licht- und Lebensstrom der Gnade und des übernatürlichen Lebens in das natürliche Leben. Man spricht darum mit Recht von einer Transcendenz der Gnade oder einem „extrinsécisme de la grâce“.[1]

I. Aber bringt denn der Mensch nichts an Eigenem für das übernatürliche Leben und Handeln mit? Sind natürliche und übernatürliche Lebensweise vollständig getrennt? Bleibt eine unlösbare Spannung und ein unübersteigbarer Abgrund zwischen Natur und Uebernatur? Gibt es in der menschlichen Natur gar keinen „Anknüpfungspunkt“ für die Uebernatur? In manchen häretischen Systemen begegnen uns Auffassungen, die einer absoluten Transcendenz und einer vollkommenen Wesensfremdheit der Gnade gegenüber der menschlichen Natur das Wort reden. Gnade und Natur erscheinen hier vollständig getrennt. Eine unüberbrückbare Kluft gähnt zwischen beiden. Natur und Gnade sind im Menschen rein äußerlich und mechanisch verbunden, gleichsam zwangsweise verkettet. Solche Auffassungen befriedigen nicht, sondern stoßen nur ab. Die thomistische Lehre über das Verhältnis von Natur und Uebernatur dünkt viel gottes- und menschenwürdiger. Nach dem hl. Lehrer wird die Natur durch die Gnade keineswegs in ihrem Werte gemindert, gewinnt im Gegenteil im Lichte der Gnadenlehre an Wert und Würde. Man lernt nicht, sie zu verachten, sondern sie erst recht zu schätzen. Die Gnadenordnung nach thomistischer Auffassung läßt Gottes weises Wirken und gütiges Walten in hellstem Lichte erstrahlen. Auch die Gnade verliert bei Thomas nicht an Hoheit und Glanz, an Schönheit und Edelkeit. Zwar vermag sich kein Mensch aus eigener Kraft zur seligen Gottesschau und zur Gnade aufzuschwingen. Aber darum ist Gottanschauung und Gnade nicht wider die Natur. Die Gnade wird der letzteren nicht aufgedrungen. Der Mensch ist seinem tiefsten Wesen nach für das übernatürliche Gnadenleben und die visio beatifica empfänglich. In Kraft der Gnade vermag der Mensch zur Gottanschauung zu gelangen.[2]

[1] Vgl. L. Maupréaux, Extrinsécisme de la grâce. Rev. Aug. 8e Année. T. 15 (1909) 106—113.

[2] Vgl. II. Sent. d. 30. q. 1. a. 1 ad 5.

„Gnade und Natur hängen insofern zusammen, als beide den nämlichen Urheber haben. Der Geber der Gnade ist zugleich der Schöpfer der Natur. Weil Gott dieses ist, deshalb kann er über letztere nach dem Ermessen seiner Weisheit frei verfügen und somit, wenn es ihm beliebt, auch den creatürlichen Geist zu einer solchen Tätigkeit, welche die Kraft seiner Natur weit übersteigt, tüchtig machen. Dies setzt jedoch in dem creatürlichen Geist selbst die Fähigkeit voraus, der göttlichen Bewegung, die ihn über seine Natur überhebt, Folge zu leisten. Besitzt derselbe eine solche Fähigkeit? Dies ist die Frage nach dem Zusammenhang von Natur und Gnade.“ [1] Wir müssen diese Frage bejahen. Die menschliche Natur besitzt eine Aufnahmefähigkeit für die Gnade und die übernatürliche Seligkeit bezw. eine Empfänglichkeit für Gottes übernatürliches Wirken. Infolgedessen bedeutet das passive Erleiden der Gnadenwirksamkeit Gottes für die Natur keine Vergewaltigung, gegen die sich die innere Natur sträubt und wehrt. Wie ein Brachfeld liegt die Seele für die Aufnahme von Keimen aus höheren Welten und Samen aus dem Reich Gottes bereit. An der Hand Gottes kann der Mensch zur ewigen Seligkeit geführt werden und mit Hilfe göttlicher Gnade an Gottes Leben teilnehmen. Diese tiefste Aufnahmefähigkeit der Seele gegenüber der Gnade läßt es verständlich erscheinen, wenn man auch von einer Immanenz der Gnade spricht. In den bereiten und aufnahmefähigen Grund der Seele will sich die Gnade senken und dort erblühen zu ewigem, unvergänglichem Leben.

Das Gnadenleben entwickelt sich nicht neben und außer sondern in der Natur. Die Gnade stellt keinen Fremdkörper im natürlichen Leben des Menschen dar. Sie wird dem menschlichen Wesen nicht äußerlich verhaftet, ist auch kein Kleid, das die Schwächen der Natur nur äußerlich verhüllt, kein Stockwerk, das sich auf der Natur aufbaut. In der Begnadung haben wir keine bloße „moralische Annäherung“ der Gnade und Natur zu sehen, sondern ein physisches Ineinander, ein gegenseitiges Durchdringen und Erfassen von Natur und Gnade. Die Gnade wirkt in und mit der Natur. Der begnadete Mensch führt kein Doppelleben, sondern ein einiges Leben, aber ein erhöhtes und veredeltes. Gnade heißt nichts anderes als übernatürliche Modifizierung der Natur und übernatürliche Vollendung der natürlichen Kräfte, nicht Vernichtung oder Beiseitesetzung oder Ausschaltung derselben. Sie ist keine neue Substanz, sondern ein Akzidenz. Der Gnade Eigenart ist es, höhere Lebensform zu sein, als solche mit der Natur zu verwachsen und eine

[1] C. v. Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens. Mainz 1867, 93.

Einheit zu bilden, ähnlich wie die Form mit der Materie oder dem Stoff. Die Gnade will im Wesen der Seele sein, sie innerlich ergreifen und umbilden. Wenn man in dieser Weise von einer Immanenz der Gnade spricht, verwischt man keineswegs die Grenzen zwischen Natur und Gnade.

Wir sehen also, daß Natur und Gnade sich durchaus nicht vollständig fremd und gleichgültig gegenüberstehen. Es liegt im Wesen der Gnade, in der Natur zu sein und die letzten Möglichkeiten derselben zu verwirklichen, und im Wesen der Natur, empfänglich zu sein für die Uebernatur. Die Gnade ist, wie Thomas sich in Konsequenz seiner Anschauungen ausdrückt, keine Neuschöpfung, sondern eine eductio ex potentia obedientiali.[1]

II. Die Lehre von der potentia obedientialis ist von grundlegender Bedeutung für die Lehre von dem Verhältnis der Heiden zur Uebernatur, für die Missionsbegründung und für die Missionsmethode. Es empfiehlt sich daher, die Lehre von der potentia obedientialis der Natur gegenüber der Gnade näher darzulegen. Zunächst wollen wir versuchen, eine klare Begriffsbestimmung der potentia obedientialis zu bekommen.[2]

Das Sein unterscheidet sich in Potenz und Akt. Potentia bedeutet ganz allgemein gefaßt soviel als Möglichkeit oder Fähigkeit zu irgend

---

[1] Vgl. Q. d. de virt. i. com. X. 3; I. Sent. d. 27. q. 2. a. 2.

[2] Die genauere Bestimmung dessen, was wir unter der potentia obedientialis zu verstehen haben, ist unter den Theologen keineswegs einheitlich. Von den vielen Schriften und Artikeln, die sich mit der potentia obedientialis befassen, möchte ich hier nur einige namhaft machen: M. J. Bliguet, Le point d'insertion de la grâce dans l'homme d'après S. Thomas. Rev. des sciences philos. et théol. 12 (1923) 49—56; Diekamp II. 46 f.; G. Feldner, Die Potentia obedientialis. Jahrbuch f. Philos. u. spekul. Theol. 8 (1894) 257—278; 459—477; 9 (1895) 94—115; 201—219; Ders., Besprechung des Werkes von Kranich über die Empfänglichkeit der menschl. Natur f. d. Güter der übernat. Ordnung. Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 8 (1894) 87—98; A. Gardeil, L'âme, sujet récepteur de la grâce. Rev. Thom. 8 (1925) 417—477; 534—557; 9 (1926) 3—23; 104—129; M. Gloßner, Lehrbuch der kath. Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. II. 204 ff.; A. Holder, Le désir naturel de la vision béatifique. Rev. August. 9e Année I. 16 (1910) 5—25; Johannes a S. Thoma, Cursus theol. p. III. d. 24. a. 1. n. 3 369—377; 455—497; A. Kranich, Ueber die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung. Paderborn 1892; H. Ligeard, La théologie scolastique et la transcendence du surnaturel. Paris 1908, 19—48; 132 s.; M. Limbourg, Ueber die potentia obedientialis. Zeitschr. f. kath. Theol. 16 (1892) 231—272; G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus. Div. Thomas 2 (1924) 217—219; R. Martin, De ratione et valore scientifico doctrinae moralis Sancti Thomae Aquinatis. Ephem. Theol. Lovan. 1 (1924) 340—354, 352—354; L. Maupréaux, Extrinsécisme de la grâce. Nature de la „puissance obedientielle". Naturaliter anima est capax gratiae. Rev. August. 8e Année. T. 15 (1909) 106—120, speziell 113—120; J. Mausbach, Die organische Einheit des Natürl. u. Uebernatürlichen, 35; C. v. Schäzler, Natur und Uebernatur. Mainz 1865, 75—100; Scheeben, II, 400—405; A. v. Schmid, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie. Freiburg i. B. 1900, 178—182 ff.; C. M. Schneider, Die kath. Wahrheit. VIII. Regensb. 1888, 228—231; J. Sestili, De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam. Neapoli-Romae 1896.

etwas. Unter potentia verstehen wir im Gegensatz zu actus das Sein oder etwas real Existierendes, insofern es einer Vervollkommnung fähig ist, also die Verwirklichungsmöglichkeit des Seienden oder die Seinsmöglichkeit, simplex aptitudo ad actum („capacitas actus", „posse ad actum").[1] Diese wichtige Unterscheidung zwischen Potenz (δύναμις, Möglichkeit, Vordasein, Angelegtheit) und Akt (ἐνέργεια, ἐντελεχία, Wirklichkeit, Verwirklichung, Volldasein, Ausführung) hat der Aquinate von Aristoteles übernommen.

Mit Bezug auf die Potentia unterscheiden wir zwischen aktiver und passiver Potenz, zwischen der Veranlagung zum Handeln und der Veranlagung zum Leiden.

Die aktive Potenz (potentia ad agere, potentia ad agendum, potentia operativa) ist die Fähigkeit oder Möglichkeit eines Seins, etwas zu tun, oder die Veranlagung zum Handeln. Sie ist das Princip des Handelns (principium agendi in aliud ut aliud).

Die passive Potenz („Passivpotenz", potentia passiva stricte dicta, potentia ad esse, potentia non operativa, potentia ad recipiendum actum) ist die Möglichkeit des Seins, etwas zu werden, oder die reale passive Veranlagung in einem Subjekte, etwas zu leiden bzw. „eine neue Seinsweise von einem anderen anzunehmen",[2] also die Möglichkeit, verändert zu werden.

Weil der „andere" oder der „agens" ein verschiedener sein kann, unterscheidet man bei der passiven Potenz zwischen einer potentia passiva naturalis und einer potentia passiva obedientialis (potentia passiva supernaturalis)[3]. Erstere wird so genannt, insofern und weil sie durch ein agens naturale („selbst in der Naturordnung stehend") in einen natürlichen Akt überführt wird. Letztere trägt die Bezeichnung potentia supernaturalis[4] nur insofern, als sie durch das agens supernaturale in Akt überführt wird, und die Bezeichnung potentia obedientialis, weil sie die Gehorsamsfähigkeit des Geschöpfes gegen den Schöpfer darstellt. Obwohl sie eine „übernatürliche" Potenz ist, ist sie doch „naturellement" in den Geschöpfen.

Wir können also diese beiden Arten der potentia passiva definieren, wie folgt:

potentia naturalis — „aptitudo ad actum naturae viribus proportionatum" per agens naturale eliciendum.

potentia obedientialis — „aptitudo ad actum supra vires naturae per divinam virtutem eliciendum"[5].

---

[1] Vgl. N. Maurice-Denis, L'être en puissance d'après Aristote et S. Thomas d'Aquin. Paris 1922.

[2] Manser, a. a. O. 217.

[3] „... in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam in actum aliquem altiorem actu in quem reducitur per agens naturale: et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura." S. Th. III. 11. 1. So viel ich sehe, spricht Thomas in der Regel von einer potentia obedientialis nur mit Rücksicht auf Gott als agens superius. Man kann aber auch von einer pot. ob. niederer Kreaturen gegenüber höheren reden, so z. B. von der pot. ob. des Marmorblockes gegenüber dem Kunstbildhauer.

[4] Vgl. de verit. XXIX. 3 ad 3. Subjektiv ist diese Potenz selbstverständlich eine potentia naturalis, weil sie ja real identisch ist mit der menschlichen Natur.

[5] Plaßmann, Die Metaphysik gemäß der Schule des hl. Thomas. Soest 1862, 156.

Thomas bestimmt die potentia obedientialis oder die Gehorsamsfähigkeit als jene potentia, „secundum quam de creatura potest fieri, quidquid Deus vult, sicut de ligno potest fieri vitulus deo operante.“[1] Auf Grund der thomistischen Texte müssen wir aber bezüglich der potentia obedientialis mit Rücksicht auf den Akt noch zwischen einer potentia obedientialis im weiteren und engeren Sinn unterscheiden. Erstere besagt soviel als die Möglichkeit, durch Gott in einen Akt überführt zu werden, der contra naturam ist, also die Natur vergewaltigt oder sogar zerstört, letztere die Möglichkeit zu einem Akt, der supra naturam und doch secundum naturam, der Natur konvenient oder „zukömmlich“[2] ist, wobei also die Natur nicht vergewaltigt oder in ihrem Wesen zerstört, sondern erhöht und verklärt wird. Wir wollen die letztere als potentia obedientialis ad gratiam bezeichnen. Als Beispiele für die Gehorsamsfähigkeit der Kreatur im ersteren Sinn läßt sich die potentia des Steines zu einer Verwandlung in Brot anführen, als Beispiel für die potentia obedientialis im engeren Sinn die Aufnahmefähigkeit der menschlichen Natur in die hypostatische Union.

III. Nun wollen wir versuchen zu zeigen, daß der Mensch eine potentia obedientialis im weiteren Sinn, ja sogar eine potentia obedientialis im engeren Sinn gegenüber Gott bezw. der Gnade hat.

Der Mensch ist ein ens in motu, ein Geschöpf, „das ‚ist‘, aber auch ‚wird‘.“ Im Gegensatz zu Gott, dem actus purissimus, befindet er sich in steter Veränderung und Bewegung. Bewegung ist aber nur dort, wo sich eine Potenz findet. Wie jede Kreatur ist der Mensch ein ens in actu, aber auch ein ens in potentia.

Ein ens in potentia wird nur durch ein ens in actu in Akt oder in die Wirklichkeit überführt.

Welches agens, welches ens in actu kommt nun in Betracht, um den Menschen als ens in potentia in Akt zu überführen? Wodurch kann der Mensch als ens in potentia in Akt überführt werden? Nun, zunächst durch das eigene aktive Prinzip oder durch sich selbst, insofern er ein ens in actu ist. Aber dadurch nicht allein. Das wird klar, wenn wir die Stellung des Menschen in der Schöpfung oder in der Naturordnung betrachten. Die Welt stellt kein Nebeneinander von vielen gleichen Dingen dar. Wir nehmen vielmehr in ihr verschiedene Grade und Abstufungen des Seins und der Güte, infolgedessen auch das Verhältnis der Unter- und Ueberordnung wahr. Zuletzt sind alle Dinge auf Gott hingeordnet. Wegen dieses Verhältnisses der Unterordnung unter und der Hinordnung zu Gott sind die Geschöpfe nicht bloß in potentia zu einem Akt, der durch das eigene aktive Prinzip, sondern auch in potentia zu einem Akt, der durch Gott als agens herbeigeführt werden kann, mit anderen Worten: die Geschöpfe sind nicht nur vervollkommnungsfähig durch die

[1] III. Sent. d. 2. q. 1. a. 1.
[2] Manser, a. a. O.

Verwirklichung der Potenz, die dem eigenen aktiven Prinzip entspricht, sondern auch durch Gott als das höhere, übergeordnete Prinzip.[1] Wie die anderen Geschöpfe kann auch der Mensch „secundum proprium motum" und „secundum motum superioris naturae",[2] also durch ein doppeltes aktives Prinzip, nämlich durch das „principium activum proprium, intrinsecum naturale" (connaturale)[3] und das „pr. activum superius, supernaturale" vervollkommnet werden. Es besteht für ihn eine doppelte Vervollkommnungs- oder Entwicklungsmöglichkeit oder eine doppelte Passivpotenz, nämlich die potentia naturalis und die potentia obedientialis. Diese potentia obedientialis ist also nichts anderes als die Gehorsamsfähigkeit der menschlichen Natur gegenüber dem Wirken Gottes und zwar mit Hinsicht auf einen höheren Akt oder eine höhere Wirklichkeit.[4] Die potentia obedientialis besteht in der passiven Empfänglichkeit der menschlichen Natur für das übernatürliche Wirken Gottes oder in der Möglichkeit, durch das agens primum in einen höheren Akt überführt zu werden.

Die potentia obedientialis der Natur für die Gnade unterscheidet sich nach einstimmiger Auffassung aller Theologen nicht real von der Natur und ihren Vermögen. Sie ist keinerlei positive Zugabe zur Natur, sondern die Natur mit ihren Vermögen selbst, insofern sie Gottes übernatürlichem Walten gegenüber gehorsamsfähig ist. Ohne diese Gehorsamsfähigkeit ist kein Geschöpf denkbar. Sonst wäre ja in diesem Falle die Natur selbst aufgehoben.

Die potentia obedientialis im eigentlichen Sinn eignet dem Wesen des Menschen, nicht den Seelenvermögen.[5] In einem weiteren Sinn besitzen freilich auch alle Seelenvermögen eine Gehorsamsfähigkeit gegenüber dem für uns übernatürlichen Walten Gottes. Jedes besitzt eine Fähigkeit, von Gott zu übernatürlichem Handeln erhoben zu werden.

IV. Absolut gesprochen kommt die Gehorsamsfähigkeit gegenüber einem übernatürlichen Einwirken Gottes jeder Kreatur zu. Von Gott muß die Kreatur annehmen, was er will. Als Geschöpf ist jedes Ding vollständig von Gott abhängig und muß ihm daher auf jeden Wink gehorchen.[6] Gott hat nicht bloß natürliche Formen und Kräfte in die Dinge hineingelegt, sondern auch die natürliche Fähigkeit, alles anzunehmen, was er in der Materie

---

[1] Vgl. S. Th. II. II. 2. 3; Q. d. de virt. I. 10 ad 13: „... in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota natura obedit Deo ad suscipiendum in se, quid Deus voluerit." Obiges teilw. nach Martin, Schultes.

[2] S. Th. II. II. 2. 3.

[3] Durch das agens connaturale werden z. B. die in Potenz befindlichen virtutes acquisitae in Akt überführt. Q. d. de virt. I. 10 ad 13.

[4] Vgl. S. Th. III. 1. 3 ad 3; 11. 1. Garrigou-Lagrange: „... potentia obedientialis nihil aliud est quam tota essentia nostrae animae prout apta est ad recipiendum a Deo quidquid Deus voluerit." De revelatione per ecclesiam catholicam proposita. I. Romae-Parisiis, 1921, 403.

[5] Vgl. S. Th. I. II. 110. 4 ad 3.

[6] Vgl. S. Th. III. 1. 3 ad 3.

schaffen will.[1] Wenn Gott will, kann er ein Stück Holz in ein Tier umwandeln.[2]

Weil von Gott geschaffen, muß auch der Mensch Gott auf jeden Wink gehorchen und mit sich machen lassen, was Gott will.[3] Er ist Gott bezw. der göttlichen Gnade oder dem göttlichen Gnadenwalten gegenüber gehorsamsfähig. Diese potentia obedientialis des Menschen gegenüber der Gnade ist aber keine potentia obedientialis im weiteren Sinn ähnlich der Gehorsamsfähigkeit des Steines, durch den allmächtigen Gott in ein Tier verwandelt zu werden, stellt vielmehr eine potentia obedientialis im engeren Sinn dar. Durch die Gnade wird die Natur veredelt und erhöht, nicht aber vernichtet oder vergewaltigt. Die Gnade ist nicht contra, sondern s e c u n d u m n a t u r a m.

Der G r u n d dafür, daß der Mensch eine solche potentia obedientialis im engeren Sinn für die Uebernatur besitzt, liegt in der unmittelbaren Hinordnung des Menschen auf Gott. „... ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia. Natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis."[4] Daß die menschliche Natur eine potentia obedientialis im engeren Sinn für die Gnade und visio beatifica besitzt, gründet in dem Umstande, daß der Mensch eine Seele, näherhin eine vernünftige Seele, also eine geistige Anlage hat.[5] Wegen der Seele als des Bildes Gottes[6] ist die menschliche Natur edler als alle anderen niederen Naturen und daher empfänglich für die Gnade.[7] Wir können Kinder Gottes durch Adoption werden, weil wir schon Kinder Gottes durch die Schöpfung sind, was bei den vernunftlosen Kreaturen nicht zutrifft.[8] Eine herrliche Begründung der menschlichen Gnadenempfänglichkeit gibt der Aquinate dort, wo er von

---

[1] Vgl. II. Sent. d. 18. q. 1. a. 2; I. Sent. d. 42. q. 2. a. 2 ad 4; S. Th. I. 115. 2 ad 4.

[2] III. Sent. d. 2. q. 1. a. 1.

[3] Vgl. Q. d. de pot. VI. 2 ad 18.

[4] S. Th. II. II. 2. 3.

[5] Vgl. S. Th. I. 23. 1 ad 2; I. II. 110. 4 ad 3; II. II. 2. 3; III. Sent. d. 10. q. 2. a. 2.

[6] S. Th. I. II. 113. 10: „Naturaliter anima est gratiae capax: eo ipso quod factus est ad imaginem Dei capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit." Vgl. III. 9. 2.

[7] S. Th. I. II. 109. 5 ad 3.

[8] Vgl. III. Sent. d. 10. q. 2. a. 2.

der Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Aufnahme in die hypostatische Union handelt.[1]

Der tiefere Grund der Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die visio beatifica speziell liegt darin, daß die visio beatifica ein Schauen, also eine geistig-intellektuelle Tätigkeit ist.[2] „Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut substantia materialis a sensu; nam divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium."[3]

V. Nach dem Gesagten ist die potentia obedientialis eine reine Passivpotenz der Kreatur, und zwar als bloße potentia obedientialis.[4] Denn jedes Ding verhält sich zu der Vollkommenheit, die über seine Natur hinausgeht, wie der Stoff zur Form. Der Stoff aber kommt nie aus sich zur eigenen Vollkommenheit, welche ihm mit der Form gegeben wird; er muß dazu bewegt werden. Weil die potentia obedientialis nur eine potentia passiva obedientialis ist, ist es auch vollkommen irreführend, sie etwa als einen Keim hinzustellen, aus dem sich auf fremde Einwirkung hin eine Vollkommenheit entwickelt. Die potentia obedientialis bedeutet ferner weder eine Neigung, noch eine Disposition der Natur für die Uebernatur.[5] Dies ist von grundlegender Bedeutung für die ganze Gnadenlehre. Die potentia obedientialis ist endlich auch keine „énergie latente".[6]

Aber heißt das nicht den reinen Indifferentismus der menschlichen Natur gegenüber der übernatürlichen Vollendung lehren? Erscheint nicht nach den obigen Auffassungen die übernatürliche Erhebung als etwas Gleichgültiges für die Seele? Keineswegs! Denn die Kreatur kann sich nicht Gott gegenüber gleichgültig verhalten. So wenig die Materie sich indifferent verhält gegenüber der Form, der Leib gegenüber der Seele, ebensowenig verhält sich die Natur gleichgültig gegenüber Gottes Gnadenwalten.[7] Außerdem wird nur durch die Ueberführung der potentia obedientialis in den Akt die ganze Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Natur erfüllt.

VI. Was nun die Frage betrifft, wozu oder zu welchen Akten die menschliche Natur näherhin und im einzelnen gehorsamsfähig ist, so gilt zunächst ganz allgemein, daß sie zu allem empfänglich ist, was Gott mit ihr und durch sie Gutes, Schönes und Edles wirken will. Die Natur hat eine Empfänglichkeit für eine

---

[1] III. Sent. d. 2. q. 1. a. 1.
[2] Vgl. III. Sent. d. 2. q. 1. a. 1. sol. 1 ad 1; siehe auch Plaßmann, Schule I. 2, 351.
[3] S. c. G. III. 54.
[4] III. Sent. d. 2. q. 1. a. 1.
[5] Vgl. Q. d. de ver. XII. 4; I. Sent. d. 27. q. 2. a. 2.
[6] So Ligeard, 1. c. 19.
[7] Vgl. G. Feldner, a. a. O. 9 (1895) 118 f.

übernatürliche Seinsweise oder Zuständlichkeit und für ein übernatürliches Handeln. Sie ist empfänglich für die Gnade in allen Formen,[1] also für ein übernatürliches Ziel,[2] für die unmittelbare Gottanschauung und all die Mittel, die zu ihr verhelfen.[3]

Im Lichte dieser Lehre von der potentia obedientialis begreifen wir erst den ganzen Adel der Menschennatur. Es bestehen für den Menschen fast unbeschränkte Entwicklungsmöglichkeiten.[4] Die menschliche Natur konnte deswegen sogar zur Einheit mit der göttlichen Natur in der göttlichen Person erhoben werden.[5]

Diese Empfänglichkeit ist aber noch nicht soviel als ein Verlangen nach der Gnade. Sie bedeutet auch keinen Anspruch auf die Uebernatur und keine positive Hinordnung der Natur als solcher auf die Uebernatur. Die Natur als solche ist an sich vollkommen und darf keinerlei Ansprüche auf übernatürliche Vollendung erheben. Die Uebernatur bleibt immer Gnade.[6]

VII. Inwiefern dürfen wir die potentia obedientialis der Natur zuschreiben bezw. eine natürliche nennen? Die potentia obedientialis ist natürlich einmal insofern, als die Uebernatur eben die Natur als Subjekt voraussetzt und ohne letztere nicht bestehen kann. Es kommt hier wieder das Axiom zur Geltung: die Gnade setzt die Natur voraus. Die potentia obedientialis ist natürlich auch insofern, als das Gehorchen zum tiefsten Wesen jeder Natur gehört[7] und die Gehorsamsfähigkeit dem Menschen natürlich ist. Zum dritten ist die Empfänglichkeit für die Gnade und alles Einwirken Gottes insofern natürlich, als durch dieses Wirken Gottes die Menschennatur nicht zerstört wird.[8]

Aus allem wird erklärlich, daß die Lehre von der potentia obedientialis weit entfernt ist, zur Annahme der Natürlichkeit der Gnade zu führen. „Das Eigentümliche dieser passiven, in der Natur schlummernden Potenz besteht darin, daß sie keiner noch so starken kreatürlichen Anregung, sondern ausschließlich der besonderen Kausalität Gottes Folge leistet. . . . Weil aber die besondersartige Kausalität Gottes, welche die Potenz weckt und allein wecken kann, mit seiner Erhaltung und allgemeinen Mitwirkung nichts zu schaffen hat, so bleibt die strikte Uebernatürlichkeit der ‚aus der Potenz der Seele hervorgezogenen Gnaden' vollauf gewahrt."[9]

---

[1] Vgl. S. Th. I. 113. 10.
[2] S. Th. I. II. 109. 5 ad 3.
[3] S. Th. III. 9. 2.
[4] Vgl. IV. Sent. d. 4. q. 1. a. 3 ad 2. Die Potentia obedientialis ist nach Maupréaux „illimitée, inépuisable et ne s'arrête qu'à l'impossible, comme Dieu ne s'arrête qu'à ce qui ne peut pas être; elle, n'est, en somme, que la souplesse dative de la créature à obéir au bon plaisir, nous allions dire au caprice divin." l. c. 116.
[5] III. Sent. d. 1. q. 1. a. 3 ad 4.
[6] Vgl. S. Th. II. II. 10. a. 1. o. 1.
[7] Vgl. S. Th. III. 1. 3 ad 3.
[8] Vgl. Plaßmann, Schule I. 2, 108 f.
[9] J. Pohle, Natur u. Uebernatur, 334.

VIII. Als Endergebnis buchen wir die Feststellung, daß kein Gegensatz zwischen Natur und Gnade besteht, die Natur vielmehr für die Uebernatur empfänglich ist. Die Gnade zerstört nicht, sondern erhebt, erhöht und verklärt die Natur in ihrem Wesen und Wirken. Wegen dieser Empfänglichkeit ist die Rechtfertigung des Sünders kein Wunder.[1]

Dem Heiden ist diese potentia obedientialis trotz der Sünde nicht verloren gegangen, weil eben seine Natur durch die Sünde nicht vernichtet wird. Die potentia obedientialis ist der menschlichen Natur wesentlich und wird daher durch die Sünde nicht behoben.[2] Durch die Sünde wird die Gnade ausgeschlossen, nicht aber die Aufnahmefähigkeit für die Gnade.[3] Wohl vermindert sich dagegen infolge der Sünde die habilitas für die Gnade.[4] Je schöner und reiner das Ebenbild Gottes strahlt, um so empfänglicher und bereiter ist es für den Empfang der Gnade.

IX. Es liegt in der Lehre des hl. Thomas über die Gnadenempfänglichkeit aller Erdenpilger, auch der Heiden, für den Missionar etwas Tröstendes und Beglückendes. Gar manches Missionsfeld gleicht einem dornigen, steinigen und unfruchtbaren Ackerfeld. In unseren Tagen ist Japan ein sprechendes Beispiel der Unfruchtbarkeit. Unter solchen Verhältnissen entsteht leicht die Gefahr, daß man in der Missionsarbeit ermüdet oder sogar auf alle weiteren tatkräftigen Bemühungen verzichtet. Aber der Gedanke, daß jeder Mensch, selbst der verkommenste Heide noch von Gott zu dem höchsten Ziel berufen und umgeschaffen werden kann, verbietet es, am Heil eines Heiden zu verzweifeln. Der Urgrund der Seele ist und bleibt auf Erden ein tragfähiges Fundament für den Bau der Gnade. Müder und resignierter Pessimismus ist darum unchristlich. Er ist nach obiger Lehre ungerechtfertigt, ja erscheint direkt als eine Verkennung der Werke Gottes und eine Beleidigung des Schöpfers. Die Lehre von der Gnadenempfänglichkeit aller Menschen spornt im Gegenteil zu geduldiger und unermüdlicher, hoffnungsfroher und zuversichtlicher Seelsorge an. Das ödeste Land kann zu einem fruchtbaren Gefilde werden. Keines Heiden Seele ist so verdorben und erstorben, daß sie nicht erblühen kann zu heiligem, übernatürlichem Leben in und durch Gott. Diese freudige Gewißheit und Ueberzeugung wird noch verstärkt und erhöht durch den Gedanken, daß die Gnade Gottes allen widrigen Mächten über-

[1] Vgl. S. Th. I. II. 63. 10.

[2] Vgl. Q. d. de malo II. 12; II. Sent. d. 34. q. 1. a. 5. Mit der Aufnahmefähigkeit aller Heiden für die Gnade ist im Grunde auch die Befähigung aller Menschen für das Christentum gegeben. Letztere behandelt Schmidlin, Missionslehre, 96—99.

[3] Q. d. de malo II. 12.

[4] II. Sent. d. 30. q. 1. a. 1 ad 5.

legen ist. Es entspricht der Empfänglichkeit für die Gnade im einzelnen Menschen die Anpassungsfähigkeit der göttlichen Gnade an alle Menschen und Völker aller Rassen, aller Zeiten und aller Zonen.

§ 48. Das natürliche Verlangen nach der Gottanschauung.

I. Man hat gegenüber dem Naturalismus, der alles Heil und alle Beseligung von der reinen Natur erwartet, erklärt, daß jeder Mensch, zumal der vom Irrtum und Schuld bedrückte Heide, ein tiefes Verlangen in sich trage nach einer übernatürlichen Erhebung samt all den Mitteln, die zu ihr verhelfen. In allen Herzen lebe eine mächtige Sehnsucht nach Vollendung aller begrenzten, natürlichen Seligkeit. Vom hl. Thomas wird gar oft der Gedanke ausgesprochen, daß kein einziges Gut der Natur den Menschen vollauf befriedigt, und daß deshalb in allen Menschen ein Streben nach der Gottanschauung lebendig ist.[1] Der hl. Lehrer betont diese Unzulänglichkeit der Natur und das Streben nach der visio divinae essentiae mit allem Nachdruck gegenüber selbstzufriedenen und natursatten Gelehrten des Altertums und seiner Zeit.[2] Den Menschen befriedet weder das natürliche Wissen noch die natürliche Erkenntnisweise. Sein Erkenntnis- und Glückseligkeitsdrang findet erst Ruhe in der unmittelbaren Schauung Gottes, in der visio beatifica. Zwei Texte mögen genügen:

„...omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem."[3]

„Tale est in nobis sciendi desiderium ut cognoscentes effectum desideremus cognoscere causam; et in quacunque re cognitis quibuscumque ejus circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium quousque ejus essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis quousque primam causam cognoscamus non quocumque modo sed per ejus essentiam."[4]

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 91. 2 ad 2.
[2] Vgl. S. c. G. III. 50.
[3] S. c. G. III. 57. Vgl. 25; 39; 40; 48; 50; S. Th. I. 12. 1; I. II. 3. 8.
[4] Comp. theol. 104; vgl. ibid. 106. Von dem natürlichen Verlangen nach der Uebernatur und der visio beatifica handeln: M. Blanche, in der Rev. de philos. (1924) 441—449; G. de Broglie, De la place du surnaturel dans la philosophie de S. Thomas. Rech. de science rélig. 14 (1924) 193—246; 481—496; Ders., Sur la place du surnaturel dans la philosophie de s. Thomas. Lettre à M. l'abbé Blanche. Rech. de science rél. 15 (1925) 55—93; Ders., Autour de la notion thomiste de la béatitude. Arch. de Philos. 3 (1925) 55—96; Cajetan, Comm. in S. Th. I. q. XII. a. 1 und I. II. q. 12. a. 8; Diekamp, III, 48; K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes-Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg 1926, 267—273; G. Feldner, Die potentia obedientialis. Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 8 (1894) 471—473; 9 (1895) 107 f.; A. Gardeil, Appétit suivant la doctrine de saint Thomas d'A. Dict. de théol. cath. I (1909) 1692—1700; R. Garri-

Diese Texte sind ohne Zweifel sehr klar und bestimmt. Und doch haben wohl selten Texte des hl. Thomas den Erklärern solche Schwierigkeiten bereitet wie diese und ähnliche. Sie scheinen nämlich mit der kirchlichen Gnadenlehre unvereinbar zu sein. Das Problem des natürlichen Verlangens nach der Uebernatur bezw. der Gottanschauung bietet in nuce alle die Schwierigkeiten, welche das Problem des Verhältnisses der Natur zur Uebernatur überhaupt bietet. „... la question des resources de l' appétit rationnel, naturel ou élicite, en matière de vision béatifique, est le nœud même du problème des rapports de la nature et de la grâce." [1]

II. Man hat die Thomastexte im Sinne einer einfachen aptitudo oder Geeignetheit, einer rein passiven Fähigkeit oder Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Gottanschauung deuten wollen und dabei versichert, daß Thomas an unser Problem mit seiner ganzen Kompliziertheit noch gar nicht gedacht habe. Falsch ist diese Interpretation, wenn man mit ihr sagen will, daß die menschliche Natur sich völlig gleichgültig zur übernatürlichen Vollendung verhält. Die Deutung des natürlichen Verlangens nach der unmittelbaren Schau Gottes im Sinne der reinen Indifferenztheorie, also eines rein indifferenten Verhaltens der Natur gegenüber der Uebernatur, entspricht weder dem Wortlaut der thomistischen Texte noch den Auffassungen des Aquinaten. Objektiv richtig aber ist es ohne Zweifel, wenn man sagt: Auf Grund ihrer Gottebenbildlichkeit, ihrer unmittelbaren Hinordnung auf Gott und ihrer passiven Gehorsamsfähigkeit Gott gegenüber hat die menschliche Natur einen „appetitus aptitudinalis", einen „appétit de capacité", [2] nach der unmittelbaren Gottanschauung. Mit Hinweis auf S. Th. II. II. 2. 3

---

gou-Lagrange, De revelatione per ecclesiam catholicam proposita. I. Romae-Parisiis 1921, 384—403; A. Holder, Le désir naturel de la vision béatifique. Rev. August. 9e Année. T. 16 (1910) 5—25; E. Hugueny, A quel bonheur sommes-nous destinés? Comm. de l' art. 8. q. III. de la Ia IIae. Rev. thom. [12 (1904) 661—681; 13 (1905) 29—43] 13 (1905) 39 ss.; Johannes a S. Thoma, C. Th. i. S. Th. I. III. q. 12. d. 12. a. 3. (ed. Vives II, p. 174—182); H. Kirfel, Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes. Divus Thomas I (1914) 35 ff.; H. Ligeard, La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel. Paris 1908, 29—48; 53—57; R. Mulard, Désir naturel de connaitre et vision béatifique. Rev. des sciences philos. et théol. 14 (1925) 5—19; Plaßmann, Schule des hl. Thomas. I. 2, 137 ff.; M. D. Roland-Gosselin, Le désir du bonheur et l' existence de Dieu. Rev. des sciences philos. et théol. 13 (1924) 162—172; C. v. Schäzler, Natur und Uebernatur, 256 f.; Scheeben, II, 298 f.; 405—407; A. v. Schmid, Grundzüge der Apologetik, 178 ff.; C. M. Schneider, Die kath. Wahrheit, VIII. Regensb. 1888, 218—222; J. Sestili, De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam. Romae 1896; Ders., De possibilitate desiderioque primae causae substantiam videndi. Romae 1900. (Appendix des III. Bandes der Neuherausgabe des Kommentars zur S. c. G. von Sylvester v. Ferrara.

[1] A. Gardeil, l. c. 1697.

[2] A. Gardeil, l. c. 1698.

sagt R. M. Schultes: „Diese und ähnliche Aussprüche erklären deutlich, in welchem Sinne Thomas das desiderium naturale versteht, nämlich in dem Sinne, daß die Gnade, die Bestimmung zur übernatürlichen Seligkeit, die ganze übernatürliche Ordnung der Natur des Menschen entspreche und somit auch dem natürlichen Verlangen des Menschen. Die Natur verlangt nicht die übernatürliche Erhebung, aber sie ist der Natur und dem Streben des Menschen konform und in diesem Sinne natürlich.“ [1] Ob diese Auslegung dem Wortlaut der thomistischen Lehre gerecht wird? Viele streiten es ab. Der hl. Lehrer wolle wohl mehr sagen. Nach seinen Worten „strebe“, „begehre“ und „verlange“ die Natur des Menschen nach der Gottesschau.

III. Thomas bestimmt das desiderium (amor) als „appetitus rei non habitae“, „possibilis tamen haberi“. [2] „Appetitus est nihil aliud quam inclinatio appetentis in aliquid“, also das Hinneigen des Begehrenden zu etwas. [3] Streben im weitesten Sinn bedeutet nach dem hl. Lehrer soviel als die Tendenz oder Neigung eines Dinges oder einer Form zu seinem bezw. ihrem Objekt.

Dieses desiderium kann sein ein übernatürliches (wenn das Prinzip und Objekt ein übernatürliches ist — Hoffnung, Caritas) oder ein natürliches. Nur dieses kommt hier in Betracht.

Es gibt drei verschiedene Arten des natürlichen Strebens gemäß den drei Arten von Formen, nämlich einen appetitus naturalis, einen app. sensitivus und einen app. rationalis. [4]

Unter dem desiderium naturale (appetitus naturalis [5] innatus, inclinatio naturalis) versteht man das naturnotwendige, mit der Wesenheit eines Dinges als solcher schon gegebene Streben oder Verlangen (inclinatio consequens formam naturalem“, [6] „inclinatio cuiuslibet rei ex natura sua“). [7] An ein Verlangen dieser Art denken wir, wenn wir sagen: der Stein strebt zur Erde, die Seelenvermögen begehren zu sehen, zu hören u. s. w., der Stoff strebt nach der Form. [8] Verlangen und Streben solcherlei Art bedeutet keinerlei Tätigkeit. Es ist nicht anderes als die innere, wesensgemäße, transzendentale Bezogenheit oder Hinordnung eines Dinges auf das ihm Konveniente oder auf sein Ziel oder die Bestimmung für ein Ziel. [9] „Reden wir ... von einem natürlichen Verlangen, von einem natürlichen Streben der Kreatur nach ihrem Ziel, so ist darunter zunächst weder eine Tätigkeit zu

[1] Div. Thom. 4 (1926) 224.

[2] S. Th. I. II. 33. 2 und I. 5,8. 1. o. 2. Ueber den Begriff „appetitus“ bei Thomas vgl. A. Gardeil, Appétit suivant la doctrine de S. Thomas d'Aquin. Dict. de théol. cath. I, 1692—1700; Fr. v. P. Morgott, Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas. Eichstätt 1864, 39 f.; A. v. Schmid, Apologetik als spekulative Grundlage der Theologie. Freiburg i. B. 1900, 182 ff.; Schütz, Thomaslexikon, 57—59.

[3] S. Th. I. II. 8. 1; Q. d. de ver. XXV. 1: „inclinatio rei et ordo ad aliquam rem sibi convenientem.“ Ibid. XXII. 1: „Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.“

[4] Vgl. S. Th. I. II. 26. 1.

[5] S. Th. I. 78. 1 ad 3.

[6] S. Th. I. 87. 4. Vgl. Q. d. de ver. XXII. 1.

[7] S. Th. I. 78. 1 ad 3.

[8] Vgl. Q. d. de pot. IV. 1 ad 2; i. Phys. I. 15; S. Th. I. 19. 1.

[9] Vgl. Feldner, a. a. o. 269 f.

verstehen, noch sagen wir damit, die Kreatur habe eine eigene Potenz, d. h. eine von ihrer Wesenheit real unterschiedene Qualität, die das Prinzip dieses natürlichen Strebens bildete. Dieses natürliche Streben ist in erster Linie nichts anderes, als das zu dem Ziele, welches die letzte Vollendung verleiht, transzendental hingeordnete Wesen selber der Kreatur."[1] Dieses Streben ist nicht verursacht durch eine Erfassung des erstrebten Zweckes seitens des Strebenden, sondern durch die Erkenntnis eines anderen, nämlich dessen, der die betreffende Natur eingerichtet und auf jenen Zweck hingeordnet hat.[2] Es beruht auf dem Prinzip der connaturalitas appetentis ad id, in quod tendit. Dieses Hinbewegtwerden nennen wir auch die naturhafte Liebe (amor naturalis).[3]

Von diesem natürlichen Streben und Verlangen ist wohl zu unterscheiden jenes Streben, das auf irgend einer Erfassung des erstrebten Gutes seitens des Strebenden selbst beruht, oder das von einem Geschöpf, näherhin einer potentia ad agendum, nach vorausgegangener Erfassung des betreffenden Zielgutes ausgeht (inclinatio sequens formam apprehensam). Dieser appetitus elicitus (scilicet a cognitione) ist die Antwort oder Reaktion geschöpflicher Wesen, die mit einem Strebevermögen versehen sind, auf einen Reiz, der von einem Gute ausgeht, das man nicht besitzt aber erfaßt.

Es kann nun diese Erfassung eine sinnliche oder eine geistige sein. Infolgedessen unterscheiden wir ein sinnliches und geistiges Streben (appetitus sensitivus und app. rationalis, voluntarius).

Das sinnliche oder triebhafte Streben (appetitus sensitivus — amor sensitivus) wird vom sinnlichen Begehrungsvermögen ohne Ueberlegung und unfreiwillig auf Grund der vorhergegangenen sinnlichen Wahrnehmung des betreffenden Zielobjektes erweckt. Wir gewahren dieses sinnliche Streben bei den Tieren, auch beim Menschen. Bei letzterem partizipiert es jedoch in etwa an der Freiheit, insoweit es nämlich der Vernunft gehorcht.

Unter dem geistigen Streben (appetitus rationalis — voluntas)[4] versteht man „nichts anderes als das Streben nach einem Gute, das uns durch die Vernunft vorgestellt wird". Es wird vom Willen nach vorausgegangener Erkenntnis des betreffenden Zielgutes durch die Vernunft erweckt. Die Bewegung des Willens geht auf das Gut, das die Vernunft vorstellt.

Erfolgt dieses geistige Begehren durch den übernatürlich gekräftigten Willen, dem die übernatürlich erleuchtete Vernunft ein übernatürliches Zielgut vorstellt, dann haben wir es mit einem übernatürlichen geistigen Verlangen zu tun (desiderium rationale supernaturale). Kommt es aber durch rein natürliche Kräfte zustande, dann spricht man von einem desiderium rationale elicitum naturale.

Dieses desiderium naturale oder dieser appetitus elicitus (naturalis) kann wieder sein ein rationalis naturalis im engeren Sinn oder ein appetitus rationalis electivus, je nachdem das Objekt etwas notwendig oder frei gewolltes ist.

---

[1] Feldner, a. a. O. 270. Vgl. S. Th. I. 59. 1; Q. d. de ver. XXV. 1.

[2] „Appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius." S. Th. I. II. 26. 1.

[3] S. Th. I. II. 26. 1.

[4] Steht hier im Sinn von „Wollen", also für die Tätigkeit oder den Akt des voluntas als eines Begehrungsvermögens. „Actus voluntatis nihil aliud est, quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam." S. Th. I. 87. 4.

Der appetitus rationalis naturalis, von Thomas auch einfach appetitus naturalis genannt, läßt sich bestimmen als „actus qui sequitur apprehensionem intellectus ut proponentis bonum universale". Dieses Begehren trägt die Bezeichnungen naturhaftes Wollen, voluntas ut natura, voluntas inquantum est natura quaedam, θέλησις oder auch voluntas im allgemeinen. Als unüberlegtes Wollen wird es auch voluntas non deliberata s. simplex genannt. Es ist auch kein freies, sondern ein notwendiges Wollen, das zum Objekt das bonum universale hat. Weiterhin ist es nur ein unvollkommenes Wollen (actus imperfectus, antecedens, actus secundum quid, velleitas), weil es ein Begehren nach dem bonum universale, nicht nach dem „bonum sui ut particularis et possibilis ist". Träger dieses Wollens ist der Wille als potentia volendi, als welche er bewegt werden kann.

Von diesem appetitus ist zu unterscheiden der appetitus electivus oder das freie überlegte Wollen (voluntas voluntas simpliciter, voluntas ut voluntas, voluntas rationalis im engeren Sinn, voluntas deliberata, voluntas stricta, βούλησις), „velle sequens rationem deliberativam ut humana et proponentem bonum particulare ut sub universale contentum". Dieses Wollen ist ein vollkommenes, weil es der vollkommenen Erkenntnis folgt, weiterhin ein freies, weil es sich auf Güter erstreckt, die gewollt oder auch nicht gewollt werden können. Dieses freie Wollen kann wieder ein wirksames und ein unwirksames oder bedingtes sein. Es ist ein wirksames, wenn es in wirksamer Weise das Objekt erstrebt oder fähig ist, das Objekt mit natürlicher Kraft zu erlangen, ein unwirksames, wenn es natürlicherweise das erstrebte Gut nicht erreichen kann (velleitas). Träger dieses Wollens ist der Wille als potentia operandi, als welche er sich selbst bewegen und Ursache seines Aktes werden kann.

Nach dem Gesagten können wir mit Bezug auf den Menschen von einem mehrfachen appetitus naturalis sprechen. Die menschliche Natur als solche hat einen rein potentialen und passiven appetitus naturalis oder die ordinatio ad aliquid objectum. Beim eigentlichen Begehrungsvermögen gibt es einen appetitus naturalis verschiedenerlei Art, nämlich einen appetitus naturalis im engeren Sinn des app. innatus, einen voluntas ut natura, eine velleitas und einen voluntas ut voluntas, der als appetitus naturalis im Gegensatz zum appetitus supernaturalis bezeichnet werden kann. Nach diesen Vorbemerkungen können wir nun an die Untersuchung der Frage gehen, welches Verlangen der Aquinate im Auge hat, wenn er von einem natürlichen Verlangen nach der visio beatifica spricht.

IV. Denkt Thomas hier etwa an den naturnotwendigen appetitus naturalis, innatus, der mit der Wesenheit naturnotwendig gegeben ist und noch kein Begehren im strengen Sinn darstellt, also an einen appetitus non elicitus? Die Frage ist zu verneinen.[1] Denn dieser appetitus richtet sich nach der Form. Die Form ist aber hier nur eine natürliche. Als natürliche ist sie nicht

[1] Die Augustinianer Noris, Belleli und Berti lehren ein desiderium innatum, naturale, efficax nach der visio beatifica. Efficax ist es aber nur insofern, als dem Menschen wegen der göttlichen Providenz die zur Erreichung der visio notwendigen übernatürlichen Mittel geschuldet sind. Da die Augustinianer an dem übernatürlichen Charakter der Gottesschau und der zu ihrer Erreichung notwendigen Mittel festhalten, dürfen sie nicht des Bajanismus bezichtigt werden. — Nach Duns Scotus, M. Soto u. a. haben die Menschen ein desiderium naturale innatum, innefficax nach der visio.

aus sich auf ein übernatürliches Ziel hingeordnet oder wesensgemäß bezogen oder für die visio beatifica bestimmt. Die menschliche Natur hat nur ihrer Fähigkeit nach eine Beziehung zur Gottanschauung.

V. Die Ausdrücke, in denen der hl. Lehrer über das natürliche Verlangen nach der Gottanschauung spricht, wie auch die Zusammenhänge und Gedankenführungen legen nahe, an ein Streben zu denken, das der Erkenntnis folgt. Es taucht sofort die Frage auf, ob vielleicht jener appetitus elicitus gemeint ist, der als naturhaft im Gegensatz zum appetitus electivus bezeichnet wird. Die Antwort fällt verneinend aus. Naturhaft und notwendig geht das Streben des Menschen nur auf die Glückseligkeit im allgemeinen (beatitudo secundum communem rationem beatitudinis), nicht aber auf die Gottanschauung im besonderen (beatitudo secundum specialem rationem, quantum ad id, in quo beatitudo consistit).

VI. Neben dem appetitus naturalis im engeren Sinn des voluntas ut natura gibt es einen appetitus naturalis electivus. Der appetitus electivus ist entweder ein wirksamer oder ein unwirksamer. Die Möglichkeit und Tatsächlichkeit eines wirksamen natürlichen Verlangens (desiderium elicitum, electivum, efficax) lehnt der Aquinate ausdrücklich ab.

> homo „non naturaliter appetit visionem Dei.“ [1]
>
> „Quamvis homo naturaliter inclinetur in ultimum finem, non tamen potest naturaliter illum consequi sed solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam illius finis.“ [2]
>
> „non potest homo mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia“. „Vita ... aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus.“ [3]

Der Mensch kann kein natürliches Verlangen wirksamer Art nach der Gottanschauung hegen, weil zur Erweckung eines solchen die natürliche Kenntnis unserer tatsächlichen Berufung zur Gottanschauung notwendig ist. [4] Diese Berufung aber ist ein Geheimnis. Außerdem reichen auch die sonstigen Kräfte des Menschen nicht zur Erstrebung und Erreichung der Gottanschauung aus, weil die natürlichen Kräfte des Menschen nicht in Proportion zu diesem übernatürlichen Ziele stehen. Die natürlichen Neigungen gehen nur so weit als die natürlichen Potenzen. Diese gehen wirksam aber nur auf die natürlichen Güter. So ergibt sich die These: Der freie Wille des Menschen vermag seiner natürlichen Kraft (virtus) nach nicht in wirksamer Weise mit einem natürlichen Verlangen nach der un-

[1] Q. d. de ver. XXII. 7.
[2] Exp. i. l. Boeth. de Trin. VI. 4 ad 5.
[3] S. Th. I. II. 114. 2. Vgl. I. 62. 2.
[4] Vgl. II. Sent. d. 41. q. 1. a. 1 ad 6.

mittelbaren Gottanschauung zu streben. Nur mit Hilfe der Gnade ist ein solches wirksames Streben nach der visio beatifica möglich. Dieses wirksame Verlangen nach der Gottanschauung kann man nur secundum quid als „natürlich" bezeichnen.

VII. Wie steht es nun mit der Möglichkeit und Wirklichkeit eines desiderium inefficax nach der Gottanschauung? Manche halten es für unmöglich. Ein unwirksames bewußtes Verlangen nach der Gottanschauung sei nur unter der Voraussetzung denkbar, daß wir wenigstens die Möglichkeit der visio beatifica einzusehen vermögen. Denn unser Verlangen könne nur so weit gehen als unser Erkennen. Die Möglichkeit der Gottanschauung mit natürlichen Gründen dartun wollen, hieße aber dem Glauben Eintrag tun und dem Rationalismus Konzessionen machen.[1] Die Möglichkeit der Gottanschauung ließe sich weder aus dem Wesen Gottes erschließen — denn dieses sei uns verborgen — noch auch aus unserer Wesenheit, weil die Gottanschauung streng übernatürlicher Art sei. Außerdem scheine aus der Wirklichkeit dieses Verlangens und aus der Ungenüge aller natürlichen Güter zu folgen,[2] daß die Natur nicht ohne Gnade sein könne, also ein Recht auf die Gnade habe.

Suarez, Schäzler, Broglie u. a. lehren die Tatsächlichkeit bezw. Möglichkeit des des. nat. elicitum inefficax nach der Gottanschauung. Schäzler[3] und Broglie legen diese Auffassung auch dem hl. Thomas bei. Wenn der Aquinate erklärt, daß das natürliche Verlangen sich nur auf natürliche Güter erstreckt oder erstrecken kann,[4] dann lehnt er nur die Möglichkeit eines absoluten und wirksamen Verlangens nach der visio beatifica ab. „... ad appetendam beatitudinem perfecto appetitu qui sufficiat ad merendum, homo ex propriis viribus non est sufficiens."[5] Eine velleitas inefficax ist damit keineswegs geleugnet.[6] Diese Auslegung der thomistischen Texte sucht Broglie, wie folgt, zu beweisen. In der S. c. G. und anderswo wird rein rationell oder philosophisch dargetan, daß alles menschliche Sehnen nicht eher gestillt wird, als der Mensch die erste Ursache in ihrer Wesenheit schaut, und daß das letzte Ziel des Menschen daher in der visio beatifica besteht. Weiterhin wird mit natürlichen Gründen gezeigt, daß die Erhebung des Menschen zur unmittelbaren Gottanschauung nicht innerlich unmöglich ist wie etwa die Erhebung

---

[1] Vgl. Broglie, l. c. 484. Zu denen, welche leugnen, daß man die Möglichkeit einer Gottanschauung mit natürlichen Gründen dartun könne, gehört Suarez. Mehr oder minder skeptisch verhalten sich Tanner, Viva, Billuart, Kleutgen; vgl. l. c. 495.

[2] Nach dem Axiom: „Naturale desiderium nequit esse inane."

[3] Natur und Uebernatur, 258 f.

[4] S. Th. I. 62. 2.

[5] IV. Sent. d. 49. q. 1. a. 3. q. 3 ad 3.

[6] Vgl. Broglie 229, Anm. 30.

des Menschen zur Natur der Engel.[1] Die Begriffe „Gnade" und „visio beatifica" kann unsere natürliche Vernunft gar wohl bilden, ohne dadurch die Gnade und Gottanschauung zu etwas Natürlichem herabzudrücken.[2] Es ist auch ein Agens vorhanden, das die Möglichkeit der Erhebung zur visio beatifica realisieren kann. Diese Erkenntnisse wecken nun das Verlangen nach der visio beatifica. Es ist dieses Verlangen aber nur ein desiderium elicitum, incompletum, inefficax oder eine velleitas. In dieser Fassung zwingt die Lehre von einem natürlichen unwirksamen Verlangen nach der Gottanschauung keineswegs zu der Schlußfolgerung, daß die Natur nicht ohne Gnade sein kann oder ein natürliches Anrecht auf die visio beatifica hat (Baius). Das Prinzip „Desiderium naturae nequit esse inane" will nur besagen, daß unsere Erhebung zur Gottanschauung nicht irrealisierbar ist. Wenn Thomas meint, daß jedem natürlichen Verlangen Erfüllung werden müsse, so heißt das nicht, daß ihm de facto Erfüllung werden muß, sondern daß es positis ponendis erfüllt werden kann.[3]

Sylvester von Ferrara deutet das desiderium naturale nach der Gottanschauung als ein desiderium visionis Dei „inquantum est visio primae causae, non inquantum est visio objecti supernaturalis beatitudinis".[4] Der Mensch und sein Streben wird hier vom rein philosophischen, nicht theologischen Gesichtspunkt betrachtet. Der Mensch begehrt nach der Gottanschauung nur insofern und insoweit, als Gott die Ursache der Kreaturen, und nicht insofern als er Urheber der übernatürlichen Ordnung ist. Dieses Verlangen erklärt sich aus der Erkenntnis der Kreaturen, welche das Verlangen weckt, auch die Ursache dieser Kreaturen zu schauen. Wir sehen, daß bei dieser Erklärung der Unterschied zwischen Natur und Uebernatur gar wohl gewahrt bleibt.

Bannez lehrt, daß der Mensch ein „desiderium quoddam" elicitum, „conditionale et inefficax videndi Deum" hat.[5]

---

[1] Dafür, daß die Möglichkeit der visio beatifica mit natürlichen Gründen dargetan werden kann, treten nach Broglie Scotus, Toletus, Valentia, Vasquez, Arrubal, Recupito Palmieri, Sylvester von Ferrara, Dominikus Soto, Anton Perez, Ferré, Medina, Johannes a St. Thoma, Sestili, Pègues ein. l. c. 485—494. Ripalda hielt die Möglichkeit der Gottanschauung für wahrscheinlich. Die Gottanschauung erschiene zugleich als ein hohes Gut. Aus der Erkenntnis der Probabilität und des Wertes der Gottanschauung erkläre sich das starke Verlangen nach ihr. Schmid, a. a. O. 191. Nach Sestili hat die Natur ein desiderium elicitum reale et explicitum auch nach der Gottanschauung.

[2] Broglie, l. c. 243 Anm. 37.

[3] Vgl. K. Eschweiler: „Das natürliche Verlangen ist nicht eitel (inane), weil es zu der Erhebung in die Gnade der Glorie hingeordnet ist, nicht aber, weil die visio essentiae divinae im Bereiche der Selbsttätigkeit eines endlichen Geistes liegen könnte." A. a. O. 268.

[4] Comm. in S. c. G. (Venet. 1534) I. 5; III. 51.

[5] Comm. in S. Th. I. q. 12. a. 1 (Venet. 1586).

Diese Unterscheidungen benützend lehren die Thomisten[1] in ihrer Mehrzahl, daß die Menschen ein desiderium naturale elicitum, conditionale, inefficax visionis essentiae Dei, inquantum est auctor naturae, haben.

VIII. Andere Theologen legen für die Beantwortung unserer Frage die tatsächliche Berufung aller Menschen zur Uebernatur zugrunde. Vertreter dieser Richtung sind unter anderen der große Thomaskommentator Kajetan (gegen Scotus) und in unserer Zeit Engelbert Krebs. Kajetan schreibt: „Appetere caelestis patriae felicitatem naturale est homini ex principiis gratiae, quia ex illis natum est provenire."[2] Krebs sagt mit Berufung auf S. c. G. III. 51 s.: „Aus diesem Zusammenhang und den zahlreichen Parallelstellen in den übrigen Werken des hl. Thomas ergibt sich, daß jener Ausspruch ‚naturale desiderium' nur bedeuten kann: ‚angeborenes Verlangen', d. h. ein Verlangen, das infolge der übernatürlichen Bestimmung des Menschen von Gott in den Geist hineingelegt ist."[3] Die Vertreter dieser Anschauung betonen, daß Thomas hier als Theologe spreche, und daß Gott jedem Menschen tatsächlich die Gnade zur Erweckung eines übernatürlichen Verlangens nach der Gottanschauung verleihe.[4] Natürlich ist dieses Verlangen dann nur secundum quid, d. h. in dem Sinn, wie wir von der natürlichen Empfänglichkeit nach der Uebernatur sprechen, d. h. also die Natur hat dieses Verlangen, wenn auch nicht aus eigener Kraft, sondern durch die Gnade. Die Natur ist das principium quod, nicht das principium quo dieses Verlangens. Diese Interpretation ist objektiv schön und recht, aber sie wird nicht dem vollen Sinn der thomistischen Texte gerecht. Wenn sie stimmt, dann hat sich der hl. Thomas, wie Broglie bemerkt, doch sehr unklar ausgedrückt. Außerdem spricht Thomas in den ersten drei Büchern der S. c. G., also auch im dritten, in welchem er von dem natürlichen Verlangen nach der Gottanschauung handelt, als Philosoph.[5] Er zeigt rein rationell, daß die natürlichen Erkenntnisse und Güter keinen Menschen letztlich und vollauf befriedigen und daß deswegen in allen Geistern ein natürliches Verlangen nach der Gottanschauung vorhanden ist.

---

[1] Z. B. Johannes a S. Thoma, die Salmanticenser, Billuart, Garrigou-Lagrange.

[2] Solutiones ad fr. Jacobum Creton., bei Broglie, 196. Vgl. Kajetan Kommentar zur S. Th. I. q. XII. a. 1. u. I. II. q. 3. a. 8.

[3] E. Krebs, Dogma und Leben. Paderborn 1921, 79, Anm. 7.

[4] Vgl. Vasquez, i. S. Th. I. II. disp. 22. n. 1—26.

[5] Vgl. S. c. G. I. 4 und Broglie, 206—209.

§ 49. Das Problem der natürlichen Vorbereitung auf die Gnade.

Zu unserer Untersuchung über das Verhältnis der gefallenen Natur zur Uebernatur gehört letztlich die Erörterung über die Möglichkeit einer rein natürlichen Vorbereitung auf die Gnade und Uebernatur. Thomas stellt die Vorbereitung auf die Gnade, den Gnadenstand und die Seligkeit als Pflicht hin.[1] „Convertimini ad me ... et ego convertar ad vos."[2] Diese Mahnung Gottes ergeht an jeden Sünder. Zuerst muß der Sünder sich auf die Gnade vorbereiten; dann erst kehrt Gott sich zu ihm und teilt ihm seine Gnade mit, wie man sich ja auch zuerst der Sonne zuwenden muß, wenn man ihr Licht aufnehmen will.[3] Gott gibt seine Gnade und Seligkeit nur den Würdigen. Nach der Meinung des hl. Lehrers kann sich jeder auf die Gnade und Glorie vorbereiten und dadurch Gnade und Seligkeit erwirken. Darum sind ja die Verdammten in der Hölle so unglücklich und schuldig, weil sie ein Gut für immer verloren haben, dessen Erlangung ihnen möglich war.

I. Aber was versteht denn der hl. Thomas unter der Vorbereitung auf die Gnade? Kann sich der Heide wirklich und wirksam auf die Gnade und Seligkeit vorbereiten? Wir betonen, daß es sich hier, wo das Verhältnis der Natur als solcher zur Uebernatur in Untersuchung steht, nicht um die Frage handelt, ob sich der Heide durch übernatürliche Handlungen, sondern nur darum, ob er sich durch natürlich gute Werke auf die Gnade vorbereiten kann. Besteht eine innere Verbindung oder ein notwendiger Konnex zwischen dem natürlichen guten Handeln und der Gnade? Erwirken natürliche gute Werke oder eine natürliche Disposition die übernatürliche Gnade?

Wenn wir die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit einer natürlichen Vorbereitung auf die übernatürliche Lebensordnung aufwerfen, so begreift diese Frage offenbar verschiedene andere in sich. Gibt es doch verschiedenerlei Arten der Vorbereitung, nämlich eine Vorbereitung auf die Gottanschauung, eine Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade und eine Vorbereitung auf die aktuelle Gnade.[4] Demnach haben wir folgende

---

[1] S. Th. I. II. 112. 2; 114. 5 ad 2; II. Sent. d. 28. q. 1. a. 4. Zur folgenden Darstellung vgl. vor allem S. Th. I. II. 109. 6; II. Sent. d. 28. q. 1. a. 4; i. Hebr. XII. 3; Q. d. de ver. XXIV. 13; Lit. N. del Prado, De gratia et libero arbitrio I. 67—93; 282—348; J. Stufler, Die entfernte Vorbereitung a. d. Rechtfertigung n. d. hl. Thomas. Zeitschr. f. kath. Theol. 47 (1923) 1—23; 161—183.

[2] Zach. I. 3; vgl. II. Sent. d. 28. q. 1. a. 4.

[3] II. Sent. d. 33. q. 2. a. 2.

[4] S. Th. I. II. 109. 6. Zur Vorbereitung auf die visio beat. vgl. S. Th.

Fragen zu stellen: Ist es möglich, sich durch natürliche Werktätigkeit auf die Gottanschauung vorzubereiten! Ist der Heide befähigt, sich auf die heiligmachende Gnade vorzubereiten? Ist er endlich imstande, sein Herz für die Gnade überhaupt, insbesondere für die erste Gnade, herzurichten?

II. Von einer natürlichen Vorbereitung auf den Besitz des übernatürlichen Endzieles in dem Sinn, daß die erstere in einer inneren positiven und wirksamen oder kausalen Beziehung zur Gottanschauung stehen würde, kann gar keine Rede sein. Eine Vorbereitung auf das übernatürliche Endziel kann nur erfolgen durch die heiligmachende Gnade und die Tugend der Charitas als den Prinzipien der übernatürlichen Heiligung und Verdienstlichkeit.[1] Allerdings setzt die übernatürliche Vollendung in der Glorie auch eine natürliche Vollendung, eine Vorbereitung der Natur als solcher voraus. In diesem Sinn einer rein natürlichen Vorbereitung stehen naturgemäß dem Heiden mehr Fähigkeiten zur Verfügung als gegenüber der Uebernatur. Doch ist auch eine vollständige natürliche Vollendung unmöglich ohne die Gnade.

III. Um zur Gottanschauung zu gelangen, ist, wie eben gesagt, die heiligmachende Gnade unentbehrlich. Sie muß den Heiden innerlich umgestalten und erheben, damit er der Gottanschauung würdig werde. Vermag sich der Heide auf diese heiligmachende Gnade mit seinen natürlichen Kräften und durch rein natürliche Tätigkeit vorzubereiten? Diese Vorbereitung könnte, rein theoretisch gesprochen, eine negative und eine positive sein. Die positive würde in der Verrichtung guter Werke, die negative hingegen in einer Vermeidung und Beseitigung all dessen bestehen, was den Gnadenempfang hindert. Diese Hindernisse der Gnade vollständig zu überwinden, ist der Heide nicht imstande. Wir haben früher gesehen, daß der Heide ohne Hilfe der Gnade nicht allen Irrtümern entgehen, alle Sünden vermeiden und sich von aller Schuld lösen kann. Ohne Gnade ist es unmöglich, der Gnade gar kein Hindernis zu setzen und die bestehenden Gnadenhindernisse (Erbsünde, Sünde etc.) zu entfernen.[2]

Was ist von einer positiven Vorbereitung zu halten? Wir wissen, daß der Heide einzelne gute Werke verrichten kann. Wirksame Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade aber sind diese Werke ebenso wenig wie die Vermeidung der Sünde. Im Sentenzenkommentar lehrt der hl. Thomas zwar, daß sich der Mensch durch seinen freien Willen materiell auf die heiligmachende Gnade

---

I. II. 109. 5; z. Vorbereitung auf die Rechtfertigung S. Th. I. II. 109. 6; z. Vorbereitung auf die aktuelle Gnade S. Th. I. II. 112. 3.

[1] Vgl. S. Th. I. II. 109. 6.

[2] Vgl. S. c. G. III. 160; i. Hebr. XII. 3.

vorbereiten kann, nämlich dadurch, daß er tut, was an ihm ist.[1] Diese natürlichen Akte bewirken aber kein Verdienst, sondern sind nur eine gewisse unwirksame Disposition für den Empfang der Gnade.[2] Es besteht keine innere kausale Beziehung, keine Proportion zwischen dem natürlichen Handeln oder der natürlichen Vorbereitung und der Verleihung der heiligmachenden Gnade. Die natürliche Vorbereitung ist streng genommen überhaupt keine Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade. Eine Proportion zwischen den Werken des Menschen und der heiligmachenden Gnade wird erst hergestellt durch die aktuelle Gnade. Diese Lehre wird noch mehr ersichtlich aus den Texten der theologischen Summe.

Die Schlußfolgerung aus den bisherigen Ausführungen lautet demnach: Da sich der Sünder nicht aus eigener Kraft auf die heiligmachende Gnade vorbereiten kann, bedarf er zur Bekehrung und zur Aufnahme des Gnadenlichtes des auxilium gratuitum Dei interius moventis et inspirantis.[3] Die formelle Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade kommt nur zustande durch die göttliche Hilfe.[4] Es ist ganz richtig, daß die Bekehrung zu Gott durch freien Willensentschluß erfolgt. Darum mahnt auch die hl. Schrift so eindringlich, sich zu Gott zu wenden und zu bekehren. Aber diese Möglichkeit, sich freiwillig zu Gott hinzuwenden, setzt schon das Wirken der Gnade Gottes voraus. Gott muß uns zuerst zu sich bekehren, wie denn der Prophet Jeremias betet: „Converte nos, Domine, ad te, et convertemur."[5] Es sei jedoch bemerkt, daß man für die Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade außer der aktuellen Gnade keiner habituellen Gnade bedarf.[6]

IV. Wie steht es endlich mit der Vorbereitung des Heiden auf die zur Vorbereitung auf den Empfang der heiligmachenden Gnade erforderliche aktuelle göttliche Gnadenhilfe? Notwendig ist eine solche Vorbereitung seitens des Heiden nicht,[7] sagen wir genauer, es ist keine übernatürliche Vorbereitung auf die aktuelle

---

[1] Vgl. II. Sent. d. 28. q. 1. a. 4: „Et ideo aliis consentiendo dicimus quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se Deo praeparare; faciendo enim quod in se est, gratiam a Deo consequitur. Hoc autem solum in nobis est quod in potestate liberi arbitrii constitutum est."; Vgl. II. Sent. d. 33. q. 2. a. 2.

[2] II. Sent. d. 27. q. 1. a. 4 ad 5: „Potentia materiae est proportionata ad receptionem formae; ideo dispositiones ipsius et habilitates convenienter possunt merita nominari. Sed gratia excedit omnem proportionem naturae; unde actus naturales non possunt merita respectu gratiae dici, sed dispositiones remotae tantum."

[3] S. Th. I. II. 109. 6.

[4] S. Th. I. 23. 5; vgl. I. II. 112. 2; 112. 3: „Donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae."

[5] Thren. V. 21.

[6] S. Th. I. II. 109. 6.

[7] Vgl. S. Th. I. II. 112. 2.

Gnade vonnöten. Denn man darf mit seinen Forderungen nicht ins Unendliche fortschreiten und die Notwendigkeit der Gnaden nicht allzuweit ausdehnen. Um von Gott durch die Gnade bewegt zu werden, ist keine andere Bewegung durch Gott erforderlich. Denn Gott ist der erste Beweger.[1] Uebrigens müssen wir in Konsequenz der bisher vertretenen Grundanschauung von der Gnade auch eine wirksame natürliche Vorbereitung auf die aktuelle Gnade als unmöglich hinstellen. Es gibt keine positive wirksame Vorbereitung auf die erste Gnade. Wohl gibt Gott seine Gnade nur den Würdigen. Aber diese Würdigkeit wird hergestellt durch die Gnade.[2] Die Gnade überragt also jegliches Vermögen der Natur.

V. Wir müssen bei unserem Problem der Vorbereitung auf die Gnade und das übernatürliche Leben auch eingehen auf eine Erörterung des berühmten „wohl zuerst von Alexander v. Hales formulierten" Axioms: „Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam." Nach Thomas empfängt jeder Mensch, der sich dadurch auf die Gnade vorbereitet, daß er tut, was an ihm ist, ohne Zweifel jene Gnade, durch die er sich das ewige Leben verdienen kann.[3] Kein Mensch vermag die Gnade zu verdienen; aber Gott gibt sie in freigebigster Weise dem, der tut, was in seinen Kräften steht. Jedem stellt Gott die Gnade zur Verfügung, auch den Heiden und Sündern, wie die Sonne ihr Licht nicht nur den Sehenden, sondern auch den Blinden zuflutet.[4] Selbst dem einsamen Wilden, der in den Wäldern aufwächst, würde Gott sicherlich den Weg zum Heile freigeben, wenn er nur der Führung der natürlichen Vernunft im Erstreben des Guten und Fliehen des Bösen folgt.[5] Auf den ersten Blick widerspricht der berühmte Satz „Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam" der ganzen Gnadenlehre des hl. Thomas und der Kirche. Die Annahme unseres Axioms scheint gleichbedeutend mit dem Zugeständnis, daß die Heiden sich die Gnade irgendwie verdienen oder erwirken können, und daß schließlich der Anfang des ganzen Heilsprozesses eben doch beim Menschen selber liegt. Damit würde dann das Heil zuletzt abhängig von des Menschen Entscheidung und Gott abhängig von den Anstrengungen des menschlichen Willens, vom menschlichen Handeln, oder was das-

[1] S. Th. I. II. 109. 6 ad 3.
[2] S. Th. I. II. 114. 5 ad 2.
[3] Vgl. II. Sent. d. 28. q. 1. a. 3 ad 5. Zur folgenden Erörterung des Axioms Facienti quod est in se . . . vgl. besonders S. Th. 112. 3. Lit. H. Denifle, Luther u. Luthertum. I. 2. Mainz (1906) 575 ff.; Diekamp, II. 447—448; Harent, Infidèles 1853 s.; Kirschkamp im K. L. V, 744—746 s. v. Gnade; E. Hugon, Hors de l'Eglise, 94—108; derselbe, Le salut de Païens. Rev. thom. 13, 387—393; N. del Prado, De gratia et libero arbitrio I. 308—348.
[4] Vgl. i. Hebr. XII. 3.
[5] Q. d. de ver. XIV. 11 ad 1.

selbe ist die vollkommene Gratuität der Gnade wäre preisgegeben. Gott wäre in der Verteilung der Gnade von des Menschen Verhalten abhängig. Gott müßte dem die Gnade geben, der tut, was an ihm ist. Die Lehre von der vollen Freiheit Gottes hätte dadurch einen argen Stoß erlitten. Außerdem erschiene der Wert der Gnade herabgemindert und das rein natürliche Wirken in seinem Wert ungebührlich erhoben. Wie soll man diesen Schwierigkeiten aus dem Wege gehen?

Manche der Interpreten des Satzes haben die drohenden Klippen nicht vermieden. Wir begegnen mehrfach häretischen Lösungen des Problems. Nach Pelagius kann sich der Mensch so auf die Gnade vorbereiten, daß Gott von Rechts wegen verpflichtet ist, diesem sich vorbereitenden Menschen die Gnade zu gewähren. In etwas abgemilderter Form begegnet uns diese Ansicht wieder bei den Semipelagianern: Alle, die tun, was in ihren natürlichen Kräften steht, erwerben sich dadurch ein meritum de congruo auf die erste Gnade. Gott versagt ihnen nicht die erste Gnade, nämlich den Anfang des Glaubens, und die endliche Beharrlichkeit. Er ist solchen Menschen gegenüber auf Grund einer Gerechtigkeit im weiteren Sinn verpflichtet, die notwendige Gnade zu geben.

So steht denn das Problem in seiner ganzen Schärfe und Bedeutung vor uns. Welchen Sinn hat es? Von wem wird das „facere quod est in se" ausgesagt? Wer ist hier eigentlich gemeint, der Heide oder der Christ, der Begnadete oder der Sünder? Dürfen wir das Axiom von jenen Heiden gelten lassen, die mit rein natürlichen Kräften tätig sind, oder nur von jenen, die mit Hilfe der Gnade handeln? Wir müssen auch die Frage beantworten, welch innerer Zusammenhang zwischen der Vorbereitung und der Gnadenverleihung statthat. Ist die Vorbereitung etwa Grundlage oder Ursache der Gnade, ihr Maßstab oder ihre Vorbedingung? Endlich erhebt sich die Frage: Welche Gnade wird dem Menschen verliehen, der tut, was an ihm ist?

Es gibt Theologen, die in unserem Satz nur den allgemeinen Gedanken ausgedrückt sehen wollen, daß Gott und Mensch zum Heile zusammenwirken müssen. Allein diese Deutung ist ungenügend und trägt dem Wortlaut keinerlei Rechnung.

Andere deuten das Axiom im Sinne einer rein negativen Vorbereitung auf die Gnade. Gott gewährt darnach in freier Huld jedem Menschen die Gnade, der die Hindernisse der Gnade vermeidet. Thomas kennt diese Auslegung nicht. Nach ihm besteht die Vorbereitung nicht allein im Vermeiden der Sünde, sondern auch in einem positiven Tun und Handeln[1]

Für uns kommt vor allem die folgende, sehr heftig umstrittene Interpretation des Satzes in Betracht, die in dem „facere quod est in se" ein positives sittliches Wirken aus und mit rein natürlichen Kräften versteht. Darnach bedeutet das Axiom

[1] Vgl. II. Sent. d. 28. q. 1. a. 3 ad 5; a. 4 c. u. ad 4.

soviel als: Gott verleiht seine Gnade demjenigen, der mit rein natürlichen Kräften tut, was in seiner Macht steht. Es würde dieses Tun etwa bestehen in der Erforschung und Erkenntnis natürlicher Wahrheiten, in der Verrichtung natürlich guter Werke u. s. w. Wir dürfen diese Auffassung nicht als unkirchlich schelten. Allein sie hat ihre großen Schwierigkeiten. Diese stellen sich nämlich sofort ein, wenn es gilt, den inneren Zusammenhang zwischen der Vorbereitung und der Gnadenverleihung zu erklären. Die Molinisten verweisen zur Erklärung auf einen Vertrag, den Gott Vater und Gott Sohn auf Grund der Verdienste des letzteren geschlossen haben. Diesem Pakt gemäß verleiht Gott die innerliche Gnade, die zur Rechtfertigung führt, jedem Menschen, der alles tut, was an ihm ist.[1] Dagegen ist ganz richtig bemerkt worden: „Nous ne reprocherons pas à cet idéalisme d'être hétérodoxe, mais nous nous permettrons de faire remarquer, combien il est peu scientifique. Le savant étudie les phénomènes du monde physique par des causes intrinsèques, sans faire appel à des pactes ou à des lois extérieures qui sentiraient l'occasionalisme et feraient soupçonner le Deus ex machina; de même le procédé du théologien ne sera pas pleinement rationnel et scientifique, si, au lieu de raisonner d'après la notion même du surnaturel, on récourt à des conventions que l'on attribue à Dieu gratuitment."[2] „Non, dirons nous avec les Thomistes, non, le Christ n'a pas pu établir avec son Pére un pacte qui est en contradiction flagrante avec la notion même de la grâce. Celle-ci cesse d'être gratuite des lors que l'homme peut poser naturellement certaines conditions, qui entraînent la grâce infailliblement."[3] Auch Thomas hat von einem solchen Pakt nichts gewußt. Nach seiner Lehre schenkt Gott die Gnade in freiester Liebe.[4] Die molinistische These scheint die Schwierigkeiten der Interpretation des Axioms nicht zu beheben, sondern im Gegenteil zu vermehren.

Bei dieser Deutung des Satzes „Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam" darf die Vorbereitung weder als Ursache noch als conditio sine qua non der Gnadenverleihung gefaßt werden. Schäzler wendet sich mit Recht gegen Kuhn, der in der natürlichen Vorbereitung einen Maßstab und eine Ursache der Gnadenverleihung erblickt.[5] Es besteht keinerlei positiver Zusammenhang zwischen der Vorbereitung und der Gnade. Darauf weist auch die negative Fassung „non denegat" hin, wie Bucceroni bemerkt.[6] Die natür-

[1] Vgl. Molina, Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina scientia . . . concordia (Lissabon 1588) q. 14. a. 13 disp. 10.
[2] E. Hugon, l. c. 390.
[3] ibid.
[4] Vgl. i. Hebr. XII. 3.
[5] Vgl. Schäzler, Natur u. Uebernatur, 764.
[6] Vgl. J. Bucceroni, Commentarii, De auxilio sufficienti infidelibus

lichen Werke sind nun einmal nie und nimmer positiv auf die Gnade hingeordnet. Die Gnade ist reines Geschenk Gottes. Er gibt sie nicht um eines natürlichen Verdienstes oder einer natürlichen Disposition willen, sondern aus freier Güte. Man darf unsern Satz auch nicht dahin verstehen, daß Gott dem Menschen, der nicht tut, was an ihm ist, die Gnade nicht geben könnte oder würde.[1] Endlich begründet das natürliche Handeln auch nicht, wie die Semipelagianer meinten, einen Billigkeitsanspruch auf die Gnade. Vermeidet man all diese Klippen, dann erhält die Auslegung ohne Zweifel einen richtigen Sinn. Aber, so fragen wir, wie soll man sie vermeiden?

Wie stellt sich der hl. Thomas zu dieser Deutung des Satzes? Nach Bucceroni hat Thomas dieselbe im Sentenzenkommentar vertreten. Es heißt an dieser Stelle: „Ideo, aliis consentiendo, dicimus, quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo arbitrio se homo potest praeparare, faciendo enim, quod est in se, gratiam a Deo consequitur. Hoc autem solum in nobis est, quod in potestate liberi arbitrii constitutum est."[2] Buchstäblich genommen, so wie sie dastehen, widersprechen allerdings diese Worte der Auffassung des hl. Thomas, die er in der theologischen Summe vertritt. Trotzdem möchten wir mit Del Prado annehmen, daß Bucceroni die genannte Deutung mit Unrecht Thomas zuschiebt, und daß der Text im Sentenzenkommentar nicht im Gegensatz steht zur Lehre des hl. Thomas in der Summa theologica.[3] Dem ganzen Zusammenhange nach will Thomas mit seinen oben genannten Worten nur die Mithilfe der habituellen Gnade, nicht die der aktuellen Gnade ausschließen. Den Nachweis erbringt Del Prado.[4]

Eine weitere Deutung des Axioms ist diese: Gott gewährt dem, der mit rein natürlichen Kräften und mit Hilfe einer bloß natürlichen Gnade tut, was an ihm ist, seine Gnade. Diese außerordentliche natürliche Gnadenhilfe gibt Gott zu schwierigen Akten. Bei Thomas finden wir keinen Hinweis auf diese Interpretation.

Wir kommen jetzt zu einer Auffassung unseres Axioms, die wohl die verbreitetste ist und zugleich den Anspruch erhebt, die beste zu sein.[5] Die meisten Theologen fassen unsern Satz so: Wer mit Hilfe der übernatürlichen Gnade Gottes tut, was in seinen Kräften steht, empfängt von Gott genügend Gnade, um zur Rechtfertigung und an sein ewiges Ziel zu gelangen. In unserem

---

dato; De theologico axiomate: Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam etc. 13; Vgl. Denifle, a. a. O. 578.

[1] Vgl. Bucceroni l. c. 29.

[2] II. Sent. d. 28. q. 1. a. 4; vgl. ad 4; Q. d. de ver. XIV. 11 ad 1.

[3] Vgl. N. del Prado, De gratia et libero abitrio. I, 91—93.

[4] ibid.

[5] Vgl. L. Capéran II. 44.

Satz ist also bei dem facere in se stillschweigend zu ergänzen „ex viribus gratiae". Dies ist der Sinn, welchen Thomas vertritt.[1]

Er sagt: Wenn die Ungläubigen, zu denen die Heilsbotschaft nie gedrungen, die weder den Herrn selbst noch seine Apostel gehört haben, getan hätten, was an ihnen war, so hätte Gott ihnen in Barmherzigkeit seine Fürsorge zugewandt und Glaubensboten geschickt, wie er den Petrus zu Cornelius und den Paulus zu den Macedoniern sandte. Daß aber letztere taten, was an ihnen war, ist das Werk Gottes gewesen, der ihre Herzen zum Guten bewegte, nicht ihr eigenes menschliches Verdienst.[2] Gott versagt keinem einzigen Menschen jene Gnaden, die ihm zum Heile verhelfen, sofern derselbe mit Hilfe der aktuellen Gnade tut, was in seinen Kräften steht. Er gewährt einem solchen Menschen sowohl die erforderlichen aktuellen Gnaden wie schließlich die Rechtfertigung selbst. Gott verleiht diese Gnaden aber nicht wegen der freien Willenstat des Menschen, sondern seinetwegen oder um seiner freien Güte willen. Wenn Gott umgekehrt einem Menschen Gnade und Rechtfertigung vorenthält, so liegt die Ursache darin, daß der Mensch nicht mit der Gnade mitwirkt oder den Empfang der Gnaden durch sein Verhalten unmöglich macht. Wir dürfen also nie und nimmer Gott die Schuld am Verderben eines Menschen zuschreiben. Der Mangel der heiligmachenden Gnade und Rechtfertigung ist zuletzt auf die eigene Schuld des Menschen zurückzuführen.[3] Thomas versteht also den Satz „Facienti quod est in se . . ." von einer Vorbereitung des Menschen auf die heiligmachende Gnade, die sich mit Hilfe der aktuellen Gnade vollzieht.

Man kann endlich den Satz auch auf den begnadeten Menschen anwenden und von der Wirksamkeit des Menschen verstehen, der mit Hilfe der heiligmachenden Gnade handelt. Der Sinn wäre dann folgender: Jeder Mensch, der sich im Stande der heiligmachenden Gnade befindet und mit Hilfe der heiligmachenden Gnade tut, was in seinen Kräften steht, erhält

---

[1] Vgl. i. Rom. X. 3; S. Th. I. II. 109. 6 ad 2; 112. 3; II. Sent. d. 28. q. 1. a. 4; Q. d. de ver. XXIV. 15; S. c. G. III. 149; Quodl. I. 4; i. Joh. XV. 1; i. II. Cor. 3. 1; i. Phil. I. 1; i. Eph. V. 1; i. Hebr. VI. 3.

[2] Vgl. Q. d. de ver. XIV. 11 ad 1.

[3] Vgl. i. Joh. XVII. 2; S. c. G. III. 160: „. . . licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat; dicitur enim de quibusdam (Job XXI, 14): dixerunt Deo: recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus; et (Job XXIV, 13): ipsi fuerunt rebelles lumini. Et quum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; omnes enim homines vult salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire . . . Sed illi soli gratia privantur qui in se ipsis gratiae impedimentum praestant, sicut sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur."

von Gott alle zum Heile erforderlichen Gnaden. Auch in diesem Sinn ist der Satz unzweifelhaft richtig, verstößt auch nicht gegen die Auffassung des hl. Thomas. Nach Thomas gibt ja gerade die heiligmachende Gnade die Möglichkeit, andere Gnaden zu verdienen. Für unsere Zwecke kommt daher diese Auslegung nicht in Betracht, weil der Heide der heiligmachenden Gnade entbehrt und ein solches Mitwirken mit der heiligmachenden Gnade hier nicht in Frage steht. Thomas hat diesen Sinn auch gar nicht direkt im Auge, wenn er unser Axiom behandelt. Ebenso wenig denkt er dabei an die Hilfe einer anderen habituellen Gnade.

Wie immer man auch den Satz deuten mag, er enthält wichtige Wahrheiten. In ihm kommt die Universalität des göttlichen Heilswillens klar und nachdrücklich zum Ausdruck. Unser Axiom offenbart den Zusammenhang der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung. Lebendig stellt sich dem Menschen die Verpflichtung vor die Seele, alles zu tun, was er aus eigner Kraft zu leisten vermag. Das Axiom gibt uns das Recht und die Möglichkeit, auf die Rettung jedes gutwilligen Heiden zu hoffen, läßt aber andererseits jeden Einwurf wider die Gerechtigkeit und Liebe Gottes verstummen. Wenn ein Mensch sein letztes Ziel nicht erreicht, dann trägt er selbst die Schuld daran.

Auf die Art und Weise, wie Gott die Gnade dem Heiden zufließen und zukommen läßt, der tut, was an ihm ist, werden wir später bei der Erörterung der Heilswege zu sprechen kommen. Wir werden sehen, wie Gottes Wege außerordentlich mannigfaltig sind. Ueber den Zeitpunkt der Gnadenverleihung läßt sich wohl nichts Sicheres sagen. Auch Thomas gibt hier keine Auskunft.

Als abschließendes und wichtiges Ergebnis dürfen wir folgenden Satz buchen: Der Anfang und die Vollendung des Heiles ist nicht Sache des Menschen. Nicht der Mensch legt das Fundament zum Bau des übernatürlichen Lebens. Nicht er tut den ersten Schritt auf dem Wege zum Heile. Gott ist der Urheber des Heiles im vollsten und unbeschränkten Sinn. Gott ist wie auf natürlichem so auch auf übernatürlichem Gebiete der erste Beweger.

VI. Es sei noch kurz die Frage erörtert, ob der Heide die Gnadenhilfe verhindern, unwirksam machen und die subjektive Erlösung vereiteln kann. Ganz gewiß. Es ist dies ja gerade der Grund, warum so viele nicht gerettet werden. Sie haben der Gnade ein Hindernis bereitet.[1] Das Evangelium oder die Botschaft von der Herrlichkeit Christi erstrahlt der Sonne gleich vor den Augen aller Menschen, erleuchtet aber nicht alle, weil viele dem Lichte die Augen und der Gnade die Herzen verschließen.[2]

---

[1] 1. Joh. XVII. 2.

[2] 1. I. Cor. IV. 2: Evangelium, notitia claritatis Christi „quantum est de se in omnibus refulget, et omnes illuminat, sed illi qui praebent impedimentum, non illuminantur".

2. Kapitel.

Heilsbedingungen und Heilsmittel.

§ 50. Der heilsnotwendige Glaube.

I. Die Heilsnotwendigkeit des katholischen Glaubens ist vielfach und nachdrücklich bestritten worden. Nach der Meinung einiger Irrlehrer ist es gleichgültig, mit welchem Glauben man Gott dient.[1] Anderen dünkt der Glaube überhaupt entbehrlich und das natürliche Erkennen genügend. Nicht auf den Glauben komme es an, sondern auf die Werke, nicht auf das Denken sondern auf die Tat, nicht auf das Erkennen sondern auf die Liebe.[2] Der Glaube scheint sogar direkt schädlich zu sein. Im Glauben nehmen wir Lehren und Tatsachen als wahr und sicher an, über die wir kein Urteil haben und verfallen infolgedessen leicht dem Irrtum.[3] Der Glaube fördert die Leichtgläubigkeit. Es widerspricht auch der Weisheit Gottes, vom Menschen den Glauben an übernatürliche Geheimnisse zu fordern. Ein Weiser wählt immer den kürzesten Weg zum Ziele. Der Glaubensweg aber ist gefahrvoll und schwierig; schwierig, weil die Glaubenswahrheiten über die Vernunft hinausgehen, gefahrvoll, weil viele das Lebensziel verfehlen aus Mangel an Glauben.[4] Ferner wurde doch der Mensch in Vollkommenheit erschaffen. Es kann demnach seiner Natur nichts Notwendiges fehlen. Also bedarf er auch nicht des Glaubens an Wahrheiten, die über seine natürliche Vernunft hinausgehen.[5] Endlich besteht unser Heil in Gott. Da dieser aber schon durch die Kreaturen erkannt wird, ist der Glaube entbehrlich.[6]

II. Allen diesen Behauptungen, Einwürfen und Bedenken stehen mit absoluter Geltung die unverrückbaren Worte der hl. Schrift entgegen: „Ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen."[7] „Qui ... non crediderit, condemnabitur."[8] Und der hl. Thomas erklärt: „... habere fidem de his quae sunt supra rationem, necessarium est ad vitam aeternam."[9] Ohne Glauben gibt es auch kein Heil für die Heiden.[10] Das gilt unbedingt und uneingeschränkt vom

---

[1] Vgl. S. c. G. III. 118.
[2] Vgl. i. Hebr. XI. 2.
[3] Vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. III. 1 o. 4; S. Th. II. II. 2. 3. o. 2.
[4] Vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. III. 1. o. 1.
[5] Vgl. S. Th. II. II. 2. 3. o. 1; III. Sent. d. 24. a. 3. o. 1.
[6] Vgl. S. Th. II. II. 3. 1. o. 3; III. Sent. d. 24. a. 3. o. 2. I.
[7] Hebr. XI. 6. Vgl. S. Th. II. II. 2. 3; Exp. s. l. Boeth. de Trin. III. 1; S. c. G. III. 118.
[8] Mk. XVI. 16.
[9] Q. d. de ver. XIV. 11.
[10] Von der Heilsnotwendigkeit des Glaubens handeln Bartmann, II, 91—95; Capéran, Le problème I. Ess. hist. 191 ss.; Harent, Infidèles, 1758—1827; E. Hugon, Hors de l'Eglise, 18—34; W. Liese, Der heilsnotw. Glaube. Freib. 1902; R. M. Martin, De necessitate credendi seu de fide salutari. Löwen, Paderborn 1906; Chr. Pesch, Glaubenspflicht u. Glaubensschwierigkeiten. Theol. Zeitfragen. 5. Folge. Freib. i. B. 1908, 3 ff.; Fr. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege, 79—172; G. Frémont, Du rôle nécessaire de la foi dans la vie de l'homme considerée au double point de vue naturel et surnaturel. Lyon 1895; M. Hallfell, Christus in der Heidenwelt. Pastor bonus 32 (1919/20) 413—417.

Glaubenshabitus. Der Glaubensakt ist nur für die Erwachsenen, die sich des Gebrauches der Vernunft erfreuen, notwendig. Die folgenden Ausführungen sollen vorzüglich die Notwendigkeit des Glaubensaktes zeigen.

Die Gründe für die Notwendigkeit des Glaubens sind verschiedener Natur. Zunächst ist Thomas bemüht, uns die Glaubensnotwendigkeit im allgemeinen psychologisch näher zu bringen und uns so für die eigentliche spekulative Beweisführung empfänglich zu machen. Die Gegner sollen den Glauben nicht länger als unnatürlich und unsittlich, als widervernünftig und gefährlich schelten. Der Aquinate will die Gegner und Zweifler zuerst von einem ungesunden Selbstvertrauen und Selbstgenügen, einem falschen Subjektivismus und Kritizismus heilen. Diese Eigenheiten sind gerade die charakteristischen Fehler und Schwächen des heidnischen Menschen. Die menschliche Gesellschaft kann ohne den Glauben im weiteren Sinn nicht bestehen und in Frieden leben.[1] Viele Erkenntnisse bleiben dem versagt, der nur annimmt, was er selbst gesehen, erfahren und erforscht hat. Ohne Glauben gibt es keine Grundlage für das Wissen und keinen Fortschritt in der Erkenntnis. „Oportet addiscentem credere." Ohne den Glauben würden die wenigsten Menschen zur Erkenntnis der für das sittliche Leben wichtigsten Wahrheiten gelangen.[2] Der Glaube ergänzt, vertieft und vervollkommnet das natürliche Wissen. So erfassen wir z. B. im Lichte der übervernünftigen Geheimnisse erst recht klar, wie unbegreiflich und erhaben Gott über alles menschliche Denken ist.[3] Der Glaube ist also nicht widernatürlich und unsittlich. Eine tiefere Erkenntnis der menschlichen Natur und das Wissen um die Verirrungen der Heiden, die auf ihre eigene Vernunft vertrauend in die schlimmsten Irrtümer gefallen sind, lassen den Glauben im Gegenteil als angemessen, vernünftig und nützlich erscheinen. Er ist ein Heilmittel wider Wissensstolz und bewahrt vor geistiger Entartung und Verirrung. Der Glaube knüpft und festigt auch die Bande der Liebe und des Vertrauens unter den Menschen.

Nach diesem Erweise, daß der Glaube relativ und moralisch nützlich und notwendig für den einzelnen wie die Gesamtheit ist, wirkt die eigentliche Begründung der wesentlichen und absoluten Notwendigkeit des übernatürlichen Glaubens nachhaltiger und überzeugender.[4] Der tiefste und letzte theologische Grund für die Notwendigkeit des Glaubens liegt in der Güte und der freien Anordnung Gottes. Gott hat die Menschen zur Schau seiner Wesenheit berufen.[5] Die übernatürliche Seligkeit soll aber nicht plötzlich und unvermittelt im Jenseits über uns kommen.[6] Ihr langsam und allmählich in organischem Wachstum entgegen zu reifen, ist unseres diesseitigen Lebens Sinn. Gott denkt nicht daran, uns die Seligkeit und das übernatürliche Leben aufzuzwingen. Es

[1] Vgl. Exp. s. l. Boeth. de Trin. III. 1; Exp. s. Symb. apost. I.
[2] Vgl. Q. d. de ver. XIV. 10; S. Th. I. I. 1; II. II. 2. 4; S. c. G. I. 4; Exp. s. l. Boeth. de Trin. Prol.; III. 1.
[3] Vgl. S. c. G. I. 5.
[4] Der Beweis findet sich bei Thomas an folgenden Stellen: S. Th. II. II. 2. 3; S. c. G. (I. 5); III, 118; (152); Q. d. de ver. XIV. 10; III. Sent. d. 24. a. 3.
[5] Vgl. § 41.
[6] Vgl. Q. d. de ver. XIV. 2 und 10.

ist nicht seine Absicht, uns wider oder ohne unseren Willen zur Seligkeit zu führen. Wir sollen die ewige Seligkeit auf wahrhaft menschliche Weise erreichen, also so, daß wir selber mit Hilfe der Gnade unser übernatürliches Ziel erkennen und ersehnen, freiwillig erstreben und verdienen.[1]

Um aber unser Leben auf die übernatürliche Seligkeit hinordnen und der übernatürlichen Vollendung teilhaftig werden zu können, muß sie schon hienieden keimhaft in uns vorhanden sein. Erinnern wir uns zur Verdeutlichung dieser Wahrheit an einen analogen Vorgang im natürlichen Geistesleben. Soll die Weisheit uns zu eigen werden können, dann müssen wir vorher die obersten und ersten Erkenntnisprinzipien kennen. Letztere sind gleichsam die Samenkörner, aus denen die Weisheit erwächst und sich entwickelt. Ein anderes Beispiel geben die moralischen Tugenden ab. Sie erblühen aus den Prinzipien des Naturrechtes als aus ihrem Samen. Aehnlich kann die übernatürliche, ewige Vollendung uns nur dann zuteil werden, wenn sie schon auf Erden keimhaft in uns verborgen liegt. Auf Erden muß der Grund und das Fundament für die ewige Vollendung gelegt werden. Da nun das ewige Leben in der vollkommenen Erkenntnis des göttlichen Wesens besteht, so muß schon hienieden in uns ein Ansatz und Anfang des jenseitigen übernatürlichen Erkennens vorhanden sein.

Zur gleichen Schlußfolgerung führt uns die obige Feststellung, daß wir unser Ziel freiwillig erstreben und verdienen sollen.[2] Das Anstreben und Verdienen des übernatürlichen Zielgutes ist bedingt durch eine Kenntnis des Zieles.

Dieser Forderung des keimhaften Besitzes und der Erkenntnis des übernatürlichen Endzieles entsprechen nun aber unsere natürlichen Anlagen und Kräfte in keiner Weise. Es fehlt uns von Natur aus die keimhafte Anlage oder der anfängliche Besitz der übernatürlichen Vollendung.[3] Das große Geheimnis unserer Berufung zur Teilnahme am Leben Gottes in der Schauung bleibt der bloßen Vernunft unzugänglich.[4] Sollen wir daher unser Ziel keimhaft besitzen, sollen wir es erkennend und freiwollend anstreben, dann muß ein anderer Lehrmeister höherer als menschlicher Wesenheit die

---

[1] Vgl. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege, 106. f: es ist „zu bedenken, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist. Als solchem kommt es ihm zu, nicht blindlings vorzugehen und gleichsam ins Ungewisse fortzuleben, sondern vielmehr planmäßig einem vorgesteckten und vorerkannten Ziele entgegenzustreben. Es wäre widernatürlich, wenn Gott in der Leitung des Menschengeschlechtes auf diese Eigentümlichkeit des Menschen nicht allwegs Rücksicht nähme."

[2] Vgl. S. c. G. III. 153.; 26.

[3] Vgl. S. c. G. III. 153.

[4] II. Sent. d. 41. q. 1. a. 1 ad 2. Vgl. S. Th. I. II. 113. 4 ad 2.

Keime des übernatürlichen Lebens, speziell des übernatürlichen Erkennens und Denkens in uns hineinsenken. Dieser Lehrmeister kann nur Gott sein.

Unsere Aufgabe aber ist es, die Augen des Geistes dem Lichte der Offenbarung zu öffnen, damit Gottes Wahrheit in das Dunkel unserer Seele hineinleuchten kann.[1] An den Menschen ergeht die Aufforderung, die übernatürlichen Lebenskeime dankbar aufzunehmen und wachsen zu lassen. Wir müssen glauben. Wenn einer durch einen Lehrmeister unterrichtet zu werden begehrt, muß er im Anfang die übersinnlichen Begriffe und Gedanken des Lehrers gläubig vertrauend annehmen, ohne sie schon per se erfassen zu können, da sie über seine Erkenntnisfähigkeit hinausgehen. Erst am Schlusse der Ausbildung vermag der Schüler die Begriffe und Gedanken, von denen der Lehrer ausgegangen ist, einzusehen.[2] In unserem übernatürlichen Geistesleben, seiner Grundlegung, Entwicklung und Vollendung ist es ähnlich. Zuerst, d. h. auf Erden, gilt es, die Prinzipien gläubig anzunehmen, ohne das Wesen derselben durchdringen zu können. Im Jenseits werden dann die Geheimnisse offenbar und durchsichtig.

So erfüllen sich im Glauben die zwei Forderungen für die Erreichung der übernatürlichen Vollendung, der keimhafte Besitz des Zieles und die Erkenntnis des Zieles als Voraussetzung alles Strebens nach dem Ziele und aller Verdienstlichkeit hinsichtlich des übernatürlichen Zieles. Der Glaube ist Grundlage und Ausgangspunkt unserer Bewegung zum letzten Ziele.[3] „Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus."[4] Im Glauben gehen wir aus dem todbringenden, düsteren Bereich des Unglaubens hinüber in das Reich des Lichtes. Der Glaube zeigt das Ziel und ermuntert, ihm entgegenzueilen.[5] In und mit dem Glauben beginnt die Abkehr der vernünftigen Kreatur von den zeitlichen, niedrigen und sinnlichen Dingen. War sie einst durch die Beschäftigung mit den unter ihr stehenden Geschöpfen unrein geworden, so beginnt jetzt mit dem Glauben die Unreinigkeit zu schwinden. Im Glauben strebt die Seele zu Gott, dem Quell aller Reinheit und Verklärung.[6] So ist der Glaube der erste Schritt in der großen übernatürlichen Bewegung des Geistes zu Gott.[7] Aber damit ist seine Bedeutung nicht er-

---

[1] Vgl. i. Eph. I. 5.
[2] Vgl. S. c. G. III. 153.
[3] Vgl. i. Eph. I. 5.: „Fides . . . ostendit eum (sc. finem ultimum), spes facit tendere in eum, charitas unit."
[4] S. Th. II. II. 4. 1.
[5] i. Eph. I. 5.
[6] Vgl. S. Th. II. II. 7. 2.
[7] Vgl. S. Th. I. II. 113. 4.

schöpft. Glauben heißt, sich Gott, dem übernatürlichen Gute, mehr und mehr nähern. Daher auch die Formel bei Thomas: credere in Deum.[1] Vom Willen bewegt strebt der Intellekt zur immer volleren Erkenntnis bis zur Schauung Gottes. Der Glaube bietet die Grundlage und Prinzipien, die uns weiter helfen zur vollendeten Erkenntnis.[2] Der Glaube ist die Substanz der zu erhoffenden Güter, eine teilweise Vorwegnahme und keimhafte Besitzung jenseitiger Erkenntnis, ein Beginnen des ewigen Lebens.[3] Mit dem Glauben ist ferner der Anfang der notwendigen geistlichen Liebe gegeben,[4] ohne welche alle Werke wertlos und vergeblich sind.[5] Der Glaube macht den Menschen zum Adoptivkinde Gottes. Er gliedert uns in die durch die Sünde aufgelöste Gemeinschaft in Gott ein.[6] Das gilt selbstverständlich in vollem Umfange nur von der fides formata. Wie uns der Glaube allseitig mit Gott verbindet und an ihn kettet, kommt kurz und gedankentief zum Ausdruck in der Formel: credere Deum — credere Deo — credere in Deum.

III. Welche Beweiskraft kommt den genannten Argumenten zu? Schmid schreibt: „Innere Gründe für die unumgängliche Notwendigkeit des Glaubens, die vollkommen zwingend wären, lassen sich nicht erbringen; ihre letzte und vollkommen verläßliche Stütze hat somit die Lehre von der absoluten Notwendigkeit des förmlichen Glaubens in einer positiven Anordnung Gottes zu suchen, wie uns in den Offenbarungsquellen bezeugt ist. . . . Wir . . halten die der Natur der Sache entnommenen Beweisgründe immerhin für bedeutsam, ja für so schwerwiegend, daß die entgegengesetzte Einrichtung als wenig angemessen und mithin auch vorneherein als sehr unwahrscheinlich erscheint."[7] Wir dürfen aber doch wohl weitergehen und sagen, daß die Gründe, die Thomas für die Notwendigkeit des Glaubens anführt, zwingend sind. Nach allen Ausführungen nämlich ist klar, daß dort, wo der Glaube fehlt, kein übernatürliches Leben denkbar ist. Der Glaube gehört zum Wesen des übernatürlichen Lebens und ist absolut notwendig zur Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung und Lebensführung.

IV. Die Notwendigkeit des Glaubens zum Heile ist — das geht gleichfalls aus dem Gesagten hervor — keine bloße necessitas praecepti, sondern eine necessitas finis.[8] Zur Erreichung eines Zieles kann ein Mittel so notwendig sein, daß man ohne dasselbe

[1] S. Th. II. II. 2. 2.
[2] Exp. s. l. de Trin. III. 1 ad 3.
[3] S. Th. II. II. 4. 1. Vgl. Q. d. de ver. XIV. 2.
[4] S. c. G. III. 118.
[5] Vgl. III. Sent. d. 24.
[6] Vgl. i. Gal. III. 9.; i. Hebr. XI. 2.
[7] Die außerordentlichen Heilswege, 98 f.
[8] S. Th. II. II. 1. 6 ad 6.

überhaupt nicht zu seinem Ziele gelangt. In diesem Sinne ist z. B. die Speise notwendig zur Erhaltung des Lebens. Oder aber die Anwendung des Mittels ist erforderlich, um leichter und besser sein Ziel zu erreichen. In dieser Weise ist etwa das Pferd für eine Reise notwendig.[1] Von der ersteren Art ist nun die Notwendigkeit des Glaubens. Diese Wahrheit ergibt sich aus der obigen Beweisführung der Notwendigkeit des Glaubens, welche die inneren und wesentlichen Zusammenhänge zwischen dem Glauben und Schauen, zwischen dem Streben nach dem Ziele und dem Besitz des ewigen Zielgutes dartut.

V. Aber welchen Glauben hat hier der hl. Thomas im Auge, einen Glauben wegen der natürlichen Offenbarung oder äußerer Gründe, wegen der Wunder und Zeichen etc. oder einen Glauben wegen der Autorität Gottes, einen Glauben an natürliche oder einen Glauben an übernatürliche Wahrheiten?[2] Nach Ripalda genügt ein Glaube im weiteren Sinn, d. h. ein natürliches Erkennen Gottes aus den Geschöpfen, das mit Hilfe der übernatürlichen Gnade zu einem übernatürlichen Glauben wird. Seine These wurde in neuerer Zeit von Gutberlet wieder aufgenommen. „Wir erklären mit aller Bestimmtheit, daß es nicht kirchliches Dogma, sondern nur eine theologische Lehrmeinung ist, daß ohne eigentlichen Glauben das Heil unmöglich ist. Solche Lehrmeinungen, wenn sie auch noch so weit verbreitet sind, können aber umso weniger der Kirche aufgebürdet werden, als sich ganz evident nachweisen läßt, daß sachliche Gründe für dieselben fehlen, daß vielmehr sehr triftige Gründe für das Gegenteil vorhanden sind.“[3] Einen Glauben im eigentlichen Sinn verlangt Gutberlet nur von denjenigen, die in der Lage sind, einen Glaubensakt im strengsten Sinn zu setzen.[4] Necessitate medii sind nur das Dasein Gottes und die Vergeltung zu glauben. Diese brauchen aber nicht wegen der Autorität Gottes angenommen zu

---

[1] S. Th. III. 1. 2.

[2] Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogm. Theol. VIII (Mainz 1897) 493 ff.; Mausbach, Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit und der Begriff des Glaubens. Katholik 80 (1900) 251—271; 306—341; Schmid, Die außerordentlichen Heilswege. 65—78; Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen. 5. Folge: Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten. Freiburg i. B. 1908. 9 ff. Ueber den Glaubensakt, seine Notwendigkeit, sein Objekt, seine Gewißheit etc. vgl. A. Lefebvre, L'acte de foi d'après la doctrine de S. Thomas d'A.[3] Paris 1924.

[3] Gutberlet, a. a. O. 502 f.

[4] „Für diejenigen, welche in der Lage sind, zu glauben, ist der Glaube im eigentlichen Sinn, wie auch der Eintritt in die Kirche notwendig, um selig zu werden. Und doch werden viele außer der Kirche selig, weil sie nach ihrem besten Willen handeln. So kann doch wohl auch ein Heide, der mit der übernatürlichen Gnade nach seiner Vernunfterkenntnis lebt, sein Ziel erlangen.“ Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik, 1. Aufl., 1. Band, S. 61, bei Schmid, a. a. O. 65 f.

werden. Es reicht hin, daß sie durch das Licht der Vernunft unter dem Einfluß der Gnade erkannt werden. Die jetzt allgemeine Lehre der Theologen findet er hart, nämlich die Lehre, „es sei absolut zum rechtfertigenden Glauben notwendig, daß er auch objektiv übernatürlich sei, d. h. auf die Offenbarung sich stützen müsse.“ [1]

Auf diese Behauptungen des näheren einzugehen würde zu weit führen. Nur einige Bemerkungen seien gestattet. Thomas fordert den Glauben im strikten Sinn an das Dasein Gottes und die Vergeltung, nicht bloß die natürliche gnadengewirkte Erkenntnis und Annahme dieser Wahrheit. Glauben ist aber bei Thomas nicht dasselbe wie übernatürliches Erkennen. Motiv wie Inhalt sind jeweils verschieden. Inwiefern Gott Objekt des Glaubens im strengen Sinn ist, haben wir schon früher gesagt. Man hat ganz richtig gegen Gutberlet bemerkt: „Gutberlet meint zunächst, jene zwei Wahrheiten könnten nicht im ‚eigentlichen‘ Sinne geglaubt werden. Betreffs der 2. ‚quod inquirentibus se remunerator fit‘, trifft diese Behauptung von vornherein nicht zu; denn es handelt sich nicht um rein natürlichen Lohn. Aber auch die erste von ‚Gottes Dasein‘, obwohl ihre Kenntnis schon dem Glauben vorausgehen muß, kann nach der Lehre angesehener Theologen recht gut geglaubt werden, und dieser Glaubensakt enthält durchaus keinen Zirkel, da er ein anderes Formalobjekt hat wie der vorhergehende Erkenntnisakt und darum von ihm verschieden ist. ‚Dieser Glaubensakt an die Existenz beruht nicht auf der Vernunfterkenntnis als Motiv und Prämisse, sondern die Vernunfterkenntnis ist hier nur Voraussetzung eines höheren Aktes von ganz anderer Natur, der aus einem anderen Motiv zu setzen ist und nicht die Erkenntnis nach ihrem materiellen Teil erst gibt, sondern nur eine andere Form derselben‘.“ [2]

Wenn Thomas mit einem Glauben im weiteren Sinn zufrieden wäre, so hätte er keine Veranlassung gehabt, sich mit dem Einwurf auseinanderzusetzen, daß aus der rigorosen Forderung des eigentlichen Glaubens etwas Inkonvenientes folgere, nämlich, daß solche Menschen, die in den Wäldern unter wilden Tieren aufgewachsen sind und daher nichts ausdrücklich glauben können, notwendig verdammt werden müssen. Thomas erklärt nachdrücklich, daß eine solche Inkonvenienz aus seiner Lehre nicht folge. Denn die göttliche Vorsehung bietet jedem Menschen, sofern er der Gnade keine Hindernisse setzt, das zum Heile Notwendige an. Die göttliche Vorsehung würde im gegebenen Fall sogar einen Engel senden, um suchenden Seelen die notwendigen Wahrheiten mitzuteilen. [3]

---

[1] Vgl. Gutberlet, Dogm. Theol. VIII. 493 ff. Gegen Gutberlets These erklären sich W. Liese, Schmid, Pesch u. a.

[2] W. Liese, Der heilsnotwendige Glaube, 38 f.

[3] Vgl. Q. d. de ver. 14 ad 1.

Auch die Art und Weise der Begründung der Glaubensnotwendigkeit bei Thomas spricht gegen die Lehre Ripaldas und Gutberlets.

Endlich erklärt Thomas ganz deutlich und formell, daß ein Glaube im weiteren Sinn zur Erreichung der Seligkeit und zur Rechtfertigung nicht ausreicht. Er sagt: Durch die natürliche Erkenntnis Gottes wendet sich der Mensch nicht zu Gott hin, insofern Gott Gegenstand der Seligkeit und Ursache der Rechtfertigung ist. Deshalb genügt eine solche Kenntnis keineswegs zur Rechtfertigung.[1]

Das abschließende Resultat ist folgendes: Jeder Heide, der zum ewigen Leben gelangen will, muß einen eigentlichen Glaubensakt setzen. Dieser Glaubensakt muß zum Materialobjekt eine übernatürliche Wahrheit und zum Formalobjekt die Wahrheit Gottes haben.[2]

VI. Es sei noch bemerkt, daß die Notwendigkeit des Glaubens nicht nur objektive Pflicht ist, sondern auch subjektiv als solche von den Menschen empfunden wird, die mit den Heilswahrheiten des Christentums bekannt werden. Sie fühlen sich angetrieben, zu glauben, und zwar wegen der Wunder, der erfüllten Weissagungen u. s. w. und innerlich durch den instinctus Dei invitantis.[3] Dieses Bewußtsein der Glaubenspflicht ist aber auch oftmals bei Heiden vorhanden, die äußerlich nie etwas von der Frohbotschaft des Christentums gehört haben. Wir werden das später bei der Lehre von den Heilswegen deutlicher verstehen.

§ 51. Umfang und Inhalt des heilsnotwendigen Glaubens (Fides explicita — Fides implicita).

Zum Heile ist ein Glaubensakt im strengsten Sinn notwendig, d. h ein solcher, der zum Formalobjekt die veritas prima und zum Materialobjekt ein Mysterium hat. Die Kirche lehrt nun aber eine Menge von Glaubenswahrheiten. Ist der Glaube an alle diese Mysterien heilsnotwendig? Sind sie in ihrer Gesamtheit pflichtmäßiger Gegenstand des Glaubens oder ist der Glaube an die Mysterien unwesentlich? Genügt es vielleicht für die Heiden, wenn sie den guten Willen haben, die einzelnen Geheimnisse gläubig anzunehmen, sobald sie ihnen offenbart und verkündet worden sind? Kann das glühende Verlangen nach dem Heile, die Liebe zu Gott und das Vertrauen auf ihn den Glauben ersetzen? Wir kommen damit zu einer der grundlegenden dogmatischen Missionsfragen.

---

[1] S. Th. I. II. 113. 4 ad 2.

[2] Ueber den Gegenstand des theologischen Glaubens vgl. R. M. Schultes, De objecto fidei theologicae. Div. Thom. (Placentiae) 1 (1924) 38—65.

[3] Thomas weist auch darauf hin, daß sämtliche Mittel, durch welche der Glaube zu den Menschen kommt — dazu gehört auch die Mission bezw. der Missionar — unverdächtig sind. Siehe Q. d. de ver. XIV. 10.

I. Man sollte meinen, es könne vor der Glaubensverkündigung unmöglich die Pflicht des ausdrücklichen Glaubens an irgendwelche Geheimnisse für die Heiden bestehen. Denn es liegt nicht in ihrer Macht, ausdrücklich zu glauben. „Quomodo audient sine praedicante?“ [1] Der Heide ist hier vollständig von anderen abhängig. Andere müssen ihm zuerst die Glaubenswahrheiten verkünden. Also kann es auch keine Pflicht für ihn sein, explicite zu glauben. [2] Man vergegenwärtige sich auch die Konsequenzen, die sich aus der Forderung des ausdrücklichen Glaubens ergeben. Müßten doch Menschen, die in den Wäldern unter den Wölfen aufgewachsen sind und daher gar nicht ausdrücklich glauben können, unfehlbar verdammt werden! [3] Ferner sind die Glaubensartikel sehr subtile, erhabene und übervernünftige Wahrheiten. Solche übervernünftige Wahrheiten aber brauchen und sollen eigentlich gar nicht den rohen und ungebildeten Leuten, wie es auch die Heiden sind, bekannt gegeben werden. [4] Außerdem besteht der Glaube doch in erster Linie im Gehorsam. Zum Gehorsam aber genügt die Bereitwilligkeit zu gehorchen. [5] Endlich werden viele Kinder ohne ausdrücklichen Glauben gerettet. [6] Selbst viele Heiden, die in der Zeit vor Christus lebten, sind ohne ausdrücklichen Glauben zum Heile gelangt. [7]

II. Trotz alledem bleibt wahr, daß der Heide verpflichtet ist, etwas ausdrücklich zu glauben. [8] Denn zum Heile ist ein Glaubensakt notwendig. Ein Glaubensakt im eigentlichen Sinne ist aber nicht möglich ohne ausdrücklichen Glauben. „Fides non potest exire in actum nisi aliquid determinate et explicite cognoscendo, quod ad fidem pertineat.“ [9] Mit Bezug auf das Objekt einer jeden Tugend kann man unterscheiden zwischen dem, was im eigentlichen Sinn und per se Gegenstand der Tugend, und dem, was per accidens Objekt der Tugend ist. So gehört es z. B. wesentlich zum Objekt der Tapferkeit, keine Todesgefahr zu fürchten und den Feind um des gemeinsamen Wohles willen trotz der Gefahr anzugreifen. Daß nun aber der Angreifer bewaffnet und bewehrt sei, daß er gerade mit dem Schwerte den Feind bedrängt, gehört nur nebensächlich (per accidens) zum Objekt der Tapferkeit. Dies der Unterschied zwischen dem primären, eigentümlichen oder wesentlichen Objekt der Tugend und dem sekundären, nebensächlichen Objekt. Nur das erstere ist notwendig, wenn der betreffende Tugendakt überhaupt zustande kommen soll, nicht das letztere. Auf den Glauben angewandt heißt das: Damit ein eigentlicher Glaubensakt zustandekomme, müssen die primären Glaubensobjekte geglaubt werden. Diese primären Objekte des Glaubens sind die Glau-

[1] Rom. X. 14.
[2] S. Th. II. II. 2. 5. o. 1; Q. d. de ver. XIV. 11.
[3] Q. d. de ver. XIV. 11. o. 1; III. Sent. d. 25. q. 2. q. 1. o. 2.
[4] Vgl. Q. d. de ver. XIV. 11. o. 3.
[5] S. Th. II. II. 2. 5. o. 3.
[6] III. Sent. d. 25. q. 2. a. 1. o. 2.
[7] Q. d. de ver. XIV. 11. o. 5.
[8] Zur folgenden Darstellung vgl. besonders S. Th. II. II. 2. 5; III. Sent. d. 33. a. 3; d. 23. q. 1. a. 2. q. 3; Q. d. ver. XIV. 10 f.
[9] III. Sent. d. 25. q. 2. a. 1. sol. 1.

bensartikel, während als sekundäres Objekt des Glaubens alle Wahrheiten zu gelten haben, die sonst irgendwie in der Schrift enthalten sind, wie z. B., daß Abraham zwei Söhne hatte. Wahrheiten der letzteren Art brauchen nicht explicite geglaubt zu werden. Es genügt hier vielmehr eine fides implicita.[1]

III. Thomas will aber nicht sagen, daß jene Glaubensartikel von allen Menschen, auch allen Heiden, ausdrücklich geglaubt werden müssen. Mausbach bemerkt einmal, daß „die Schriften und Reden der Väter sich fast ausschließlich an die Gläubigen, bezw. an solche richten, die mit der sichtbaren Kirche in ausreichende Berührung kommen" und „darum in vollem Recht sind", „die Notwendigkeit des Glaubens an die historische Offenbarung ohne Einschränkung zu betonen. Die Predigt, die offizielle Belehrung seitens der Apostel und der kirchlichen Organe, ist ja eo ipso eine genügende Vorlage des Glaubens, daher auch verpflichtend. Sodann muß die kirchliche Predigt überhaupt zunächst das objektiv Giltige betonen, ohne auf die subjektiven und accidentellen Verschiebungen besonders einzugehen."[2] Ein Gleiches gilt hier. Thomas betont zunächst die objektiven Pflichten. Er gibt die objektiven Richtlinien. Subjektiv bestimmt sich das Ausmaß des expliciten Glaubens nach dem Umfang dessen, was man als Inhalt der Offenbarung erkannt hat.[3]

Müßten alle Wahrheiten ausdrücklich geglaubt werden, so würden nur wenige Menschen zu den „Gläubigen" zählen. Denn der ausdrückliche Glaube an alle Wahrheiten der christlichen Religion setzt ein langes Studium voraus.[4] Die Forderung des ausdrücklichen Glaubens an alle Glaubenswahrheiten ist auch aus dem Grunde unberechtigt, weil Gott selbst keine solch strengen Forderungen an alle Menschen gestellt hat. Er hat nicht alle Glaubenswahrheiten von Anfang an geoffenbart, ließ die Offenbarung sich vielmehr entwickeln, sich gleichsam an die geistig-sittliche Verfassung der Menschheit in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung anpassen.[5] Dieses Walten Gottes legt uns schon die Vermutung nahe, daß nicht alle Glaubenswahrheiten in gleicher Weise geglaubt werden müssen, wenn man das übernatürliche Ziel erreichen will. In der Tat, nur das ist unbedingt zu glauben geboten, was von grundlegender und wesentlicher Bedeutung für die Gewinnung des ewigen Heiles ist. Man muß nur so viel unbedingt

---

[1] Vgl. S. Th. II. II. 2. 5.
[2] J. Mausbach, Die außerordentlichen Heilswege, 260.
[3] Vgl. Q. d. de ver. XIV. 11. Ueber die Fundamentalwahrheiten, die jeder glauben muß, s. E. Hugon, Hors de l'Eglise, 35—56.
[4] III. Sent. d. 25. q. 2. a. 1 contra.
[5] Vgl. S. Th. II. II. 1. 7.

und explicite glauben, als erforderlich ist, um die Intention auf das übernatürliche Endziel hinzurichten.[1]

IV. Das Ausmaß dessen, was der einzelne Mensch zu glauben hat, richtet sich zunächst nach seiner Stellung. Thomas unterscheidet mit Petrus Lombardus zwischen majores und minores. Majores sind jene Menschen, welche die Aufgabe haben, die Offenbarungen Gottes ihren Mitmenschen zu übermitteln, oder die Mitmenschen im Glauben zu unterrichten, also z. B. die Propheten, Prälaten und Seelsorger.[2] Alle anderen sind minores. Zu ihnen zählen die Heiden.[3] Weil die majores oder superiores die minores unterrichten müssen, also gleichsam Mittler zwischen Gott und den Menschen sind, darum sind sie auch gehalten, mehr Wahrheiten ausdrücklich zu glauben wie die minores.[4] Somit ist ein wichtiger Grundsatz gewonnen für unsere Zwecke: Die Heiden sind nicht verpflichtet, alle Geheimnisse und Glaubensartikel ausdrücklich zu glauben. Sie brauchen weniger zu glauben als die majores. Man darf an sie nicht so hohe Anforderungen stellen wie an die Propheten des alten Bundes und die Lehrer der Kirche.

Aber auch die majores, wie die minores, brauchen nicht zu allen Zeiten gleichviel Wahrheiten ausdrücklich zu glauben. Die Pflichten sind in dieser Beziehung nach Zeiten und Umständen verschieden. Andere waren die Pflichten vor dem Sündenfalle, andere in der Zeit nach dem Sündenfalle bis zur Zeit Christi, wieder andere sind es in der Fülle der Zeiten. Wahrheiten wie das Dasein Gottes und die göttliche Vorsehung müssen von allen Menschen zu allen Zeiten geglaubt werden.[5] Es gibt aber auch Wahrheiten, die nicht zu jeder Zeit ausdrücklich geglaubt werden brauchen. Allgemein gilt hier der Satz: Vor Christus hatten die Menschen nicht soviel Wahrheiten ausdrücklich zu glauben wie seit der Geburt des Heilandes. Da nun die Heiden in der Zeit nach Christus in den gleichen Verhältnissen sind, wie die Heiden und Juden vor Christus, so dürfen wir wohl im Sinne der späteren Auffassung des hl. Thomas schließen, daß wir auch an die Heiden unserer Zeit nur die Forderung zu stellen brauchen, die für die Heiden der vorchristlichen Aera galt. Wenigstens dürfte dies bei jenen Heiden zutreffen, die nicht mit dem Evangelium bekannt geworden sind.

Die Verschiedenheit der Glaubenspflichten nach den jeweiligen Zeitaltern und Umständen hat verschiedene Gründe. Einer liegt in den Irrtümern, die im Laufe der Jahrhunderte auftauchten. Diese

[1] III. Sent. d. 25. q. 2. a. 1; vgl. Q. d. de ver. XIV. 11.
[2] Q. d. de ver. XIV. 11; S. Th. II. II. 2. 6.
[3] Q. d. de ver. XIV. 11 und ad 5.
[4] S. Th. II. II. 2. 6; 3. 2. a. 2; 1. 7. u. 9 ad 1; Q. d. de ver. XIV. 11.
[5] Vgl. Q. d. de ver. XIV. 11.

machten die Offenbarung und damit den ausdrücklichen Glauben an gewisse Wahrheiten notwendig, um die betreffenden Irrtümer zu vermeiden und unschädlich zu machen.[1] Der andere Grund liegt in der heilsgeschichtlichen Bedeutung der jeweiligen Zeit.[2]

V. Wenn wir sagten, daß einzelne Wahrheiten nicht ausdrücklich geglaubt zu werden brauchen, so heißt das nicht soviel, als daß sie überhaupt nicht geglaubt werden müssen. Für den ausdrücklichen Glauben tritt der einschlußweise Glaube (fides implicita) ein, der auch ein wirklicher Glaube an die betreffenden Geheimnisse ist. Er genügt oftmals statt des ausdrücklichen Glaubens.

Was haben wir unter dem einschlußweisen Glauben im Unterschied von der fides explicita zu verstehen?[3] Für die Unterscheidung ist der Inhalt oder das Materialobjekt des Glaubens maßgebend. Ein ausdrücklicher Glaube an ein Geheimnis ist vorhanden, wenn dieses Geheimnis als solches erkannt und für sich gesondert betrachtet wird. Es drängt sich hier die einzelne Tatsache, die sich im Glaubensartikel ausspricht, ins Bewußtsein, und wir nehmen sie gläubig an. „Explicite credere dicimur aliqua credere quando eis actu cogitatis adhaeremus."[4] Ausdrücklich glauben heißt also einem wirklich, aktuell Erkannten oder Erfaßten im Glauben beipflichten. „Implicite credere bedeutet bei Thomas nicht einfach etwas nicht kennen oder nicht glauben, sonst wäre es eben kein Glauben. Implizite glauben, heißt vielmehr etwas in einem anderen explizite Geglaubten glauben.... Implicite credere heißt... einen Artikel des Glaubens explizite glauben (actu in se) und darin etwas anderes, nicht tatsächlich (actu) oder in sich, also nur potenziell oder virtuell Erkanntes glauben."[5] Jede fides implicita setzt also eine fides explicita voraus. Einschlußweise kann ich etwas nur in einem explicite Erkanntem glauben.[6]

Im übrigen kann dieser einschlußweise Glaube in verschiedener Weise in einem anderen ausdrücklichen Glauben eingeschlossen sein. Wenn ich eine bestimmte Wahrheit einschlußweise glaube, so kann dieser einschlußweise Glaube entweder eingeschlossen sein in meinem eigenen ausdrücklichen Glauben an eine andere Wahrheit oder im ausdrücklichen Glauben eines anderen Menschen oder einer Gemeinschaft. Im ersteren Fall gibt es wieder verschiedene Arten. Ich kann alle Glaubenswahrheiten implicite in und mit den prima credibilia glauben oder einzelne Wahrheiten in anderen Wahrheiten. So kann ich z. B. mit dem ausdrücklichen Glauben an die Erlösung einschlußweise an die Menschwerdung und das Leiden Christi glauben, oder auch in und mit dem ausdrücklichen Glauben an die Unfehlbarkeit der Kirche einschlußweise an alles, was die Kirche lehrt. Weiterhin glaube ich im ausdrücklichen Glauben an die heilige Schrift einschlußweise an alle in ihr enthaltenen Wahrheiten.[7]

---

[1] S. Th. II. II. 1. 10 ad 1; III. 61. 3 ad 2.
[2] ibid.
[3] Ueber fides implicita vgl. die gründliche Studie von R. M. Schultes, Fides implicita. Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie. I. Von Hugo von S. Viktor bis zum Konzil von Trient. Regensburg 1926. Ueber Thomas speziell 76—119.
[4] Q. d. de ver. XIV. 11.
[5] R. M. Schultes, a. a. O. I. 92 f.
[6] Vgl. Q. d. de ver. XIV. 11; Schmid, Die außerordentl. Heilswege, 83.
[7] Vgl. S. Th. II. II. 1. 7; 2. 5.

Für den anderen Fall, daß der Glaube eingeschlossen ist im Glauben an den Glauben anderer, wird als Beispiel der Satz angeführt: Ich glaube, was die Kirche lehrt. Ich glaube hier einschlußweise das, was die Kirche ausdrücklich lehrt und glaubt. In diesem Sinne ist auch der Glaube der minores eingeschlossen in den Glauben der majores.[1] Zuletzt ist aller Glaube eingeschlossen im Glauben an die Wahrheiten, die Gott kennt.[2] Thomas spricht auch von einem einschließlichen Glauben im Sinne von Glaubensbereitschaft („in praeparatione animi"). Es ist aber auch dies ein eingeschlossener Glaube im eigentlichen Sinn. „... Auch diese Glaubensbereitwilligkeit selbst ... setzt den expliciten Glauben an die hl. Schrift oder die Kirche voraus und ist in diesem eingeschlossen."[3] Was die Heiden angeht, so kommen für sie vorzüglich die ersten Arten des einschließlichen Glaubens in Betracht. Wir werden sehen, wie in ihrem ausdrücklichen Glauben an Gottes Dasein und Vorsehung der Glaube an die Menschwerwerdung und andere Geheimnisse eingeschlossen ist.

Die fides implicita kann oftmals die Stelle der explicita vertreten, weil der einschließliche Glaube ein wahrer Glaube ist und somit eine Heilshandlung darstellt.[4] Bei der fides implicita ist nämlich das Formalobjekt, die veritas prima vorhanden. Denn man glaubt hier zuletzt an Gott oder auf die Autorität Gottes hin. Auch das Materialobjekt fehlt nicht. Man glaubt an etwas, was man nicht sieht und erkennt, an etwas, was Gottes Geheimnis ist, was Gott uns durch Offenbarung mitteilen muß, weil es natürlichem Forschen unzugänglich ist. Demnach dürfen wir hier von einer wahren theologischen Tugend reden. „La croyance implicite, qu'il réclame, est, bien entendu, surnaturelle par son objet. Mais, en outre, il est essentiel à l'acte de foi, que l'homme adhère à la parole de Dieu tamquam discipulus magistro docenti. Les Gentils ont précisement ces dispositions de docilité à l'égard de la révélation divine, dès qu'ils sont prêts à accepter et d'avance à faire leurs les verités religieuses que Dieu a dû communiquer à certains hommes; peu importe qu'ils ne sachent pas nommément, quels sont les privilégiés qui ont reçu les communications célestes, ni quels sont au fait et en detail le moyens de salut prévus dans le plan divin: s'ils croient à une intervention de Dieu dans la manière qu'il lui a plu de choisir et qu'il révèle, à qui bon lui semble, leur foi est une vraie foi. Saint Thomas n'est pas le moins du monde inconséquent avec lui-même, il n'a fait qu'approfondir davantage et développer la théorie de la foi implicite."[5] Das Materialobjekt ist auch deshalb vorhanden, weil jede fides implicita einen ausdrücklichen Glauben an irgendeine Glaubenswahrheit voraussetzt. Inwiefern in jedem einschließlichen Glauben ein ausdrücklicher Glaube an ein Materialobjekt des übernatürlichen Glaubens vorhanden ist, werden wir später des näheren feststellen.

Die thomistische Lehre von dem einschlußweisen Glauben ist vielfachen Mißverständnissen begegnet. Letztere beruhen jedoch auf einer Verkennung des tiefsten Wesens der fides implicita. Hier ist nicht der Ort, näher darauf einzugehen. Es sei nur hingewiesen auf die trefflichen Worte Mausbachs: „Wer die Geschichte dieses so schroff beurteilten Punktes studiert, wird in der Entwicklung desselben — davon bin ich überzeugt — geradezu einen freundlichen, dem heutigen christlichen und sittlichen Emp-

[1] Vgl. S. Th. II. II. 2. 6 ad 3.
[2] Vgl. S. Th. II. II. 2. 6 ad 3.
[3] Schultes, I. 105.
[4] Vgl. i. Gal. III. 4.
[5] L. Capéran, Ess. hist. 195.

finden durchaus sympathischen Zug empfinden. Wenn die hl. Schrift und die stete Ueberzeugung der Christenheit den Glauben aus dem geistigen Anschluß an den historischen Erlöser, an seine Wahrheit und Gnade auffaßt und in diesem Sinn als heilsnotwendig hinstellt, so zieht sich doch auch seit dem Evangelium eine scheinbar disparate Gedankenreihe durch die Lehrentwicklung hin, derzufolge das eifrige Verlangen nach Gott, die Liebe und das Vertrauen zu Gott auch solchen, die dem Christentum fernstehen, die Gnade der Rechtfertigung erwirken kann. Seit dem 12. Jahrhundert tritt die Frage in der genaueren Fassung in die theologische Kontroverse ein, ob der ausdrückliche Glaube an die hl. Dreifaltigkeit und die Inkarnation necessitate medii zum Heile erforderlich sei."[1] Das führt uns zu der wichtigen Frage, wie weit die Heiden zu einem ausdrücklichen Glauben verpflichtet sind.

VI. Welche Glaubenswahrheiten müssen die Heiden ausdrücklich glauben? Es stehen sich hier sehr schroffe, strengere und milde Ansichten gegenüber. Erstere haben nicht viele Anhänger und kommen nicht ernstlich in Betracht.[2] Der Kampf geht in erster Linie um zwei Haupttheorien. Die Vertreter der milderen Ansicht verlangen vom Heiden nur den ausdrücklichen Glauben an Gottes Dasein und Vergeltung. Nach der strengeren Meinung darf auch der ausdrückliche Glaube an die Dreieinigkeit und Erlösung nicht fehlen. Thomas soll beide Meinungen vertreten haben.[3] Welches ist in Wirklichkeit seine Lehre?

Notwendig zum Heile ist der Glaube an die Menschwerdung. Immer wieder wird bemerkt, daß die Geretteten ihr Heil nur dem Glauben an Christus, den Mittler und Erlöser, verdanken.[4] In der Zeit vor Christus war aber nur ein einschlußweiser Glaube an dieses Geheimnis erforderlich.[5] Darf man nun etwa auch die Heiden, die in der Fülle der Zeiten lebten, oder noch leben, von der Pflicht des ausdrücklichen Glaubens an die Menschwerdung für entbunden halten?

---

[1] J. Mausbach, Die kath. Moral und ihre Gegner. Münster i. W. 1911, 97 f. Stockums weist darauf hin, „daß auch der verlassenste Heide zu den unumgänglich notwendigen Glauben zu gelangen vermag", und fährt dann fort: „Mit besonderer Genugtuung ist zu konstatieren, daß die Theologie der Scholastik und der Gegenwart so entschieden an diesem Prinzip festgehalten hat, daß sie lieber zu ganz außerordentlichen Mitteln und geradezu zu Wundern, wie Engelssendungen, griff, und mit einem Minimum von heilsnotwendigem Glauben sich zufrieden gab, als daß sie die Heilsmöglichkeit für die mündige Heidenwelt preisgab oder auch nur abschwächte." Das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder, 25.

[2] Vgl. Schmid, Die außerordentl. Heilswege, 124.

[3] Vgl. J. Mausbach, Die außerordentl. Heilswege für die gefallene Menschheit u. d. Begriff des Glaubens. Katholik 80 (1900) 254 f.

[4] i. Gal. III. 4; i. Kol. I. 5. Ueber die Frage der Notwendigkeit des Glaubens an die Incarnation handelt Thomas speziell an folgenden Stellen: S. Th. II. II. 2. 7; i. Hebr. XI. 2; IV. Sent. d. 25. q. 2. a. 2. q. 2. u. 3. a. 4; d. 6. q. 2. a. 2. q. 1; vgl. R. M. Martin, La nécessité de croire au mystère de l' Incarnation. Témoignages et documents en partie inédits du XIIe siècle. Rev. thom. (1920) 273—280.

[5] Vgl. S. Th. II. II. 2. 7 ad 3.

Die Interpretierung der diesbezüglichen thomistischen Texte ist nicht einheitlich. Die „auf der milderen Seite stehenden" Theologen sowohl wie die strenger gesinnten Gottesgelehrten berufen sich auf den heiligen Lehrer. Erstere sind in der Mehrzahl. Nach ihnen muß der Heide ausdrücklich nur an Gottes Dasein und Vergeltung glauben. Bezüglich der Inkarnation und Trinität genügt ein einschlußweiser Glaube.

Die Schwierigkeiten in der Interpretierung der thomistischen Stellen und die verschiedenen Auslegungen rühren daher, daß die Texte tatsächlich nicht einheitlich sind. Man kann sie nicht harmonisieren. Man braucht sie auch gar nicht mit Gewalt zu harmonisieren. Wir müssen uns vor Augen halten, daß Thomas hier wie in anderen Dingen erst später zu größerer Klarheit durchgedrungen ist. Diese seine letzten Ansichten sind für uns maßgebend. Wir haben eine Stelle, die für die strenge Ansicht spricht, die also den ausdrücklichen Glauben an die Menschwerdung verlangt, wenigstens für die Zeit nach der Ankunft Christi.[1] Danach muß dieses Geheimnis deswegen ausdrücklich geglaubt werden, weil das Geheimnis der Erlösung körperlich und sichtbar erfüllt und der ganzen Welt verkündet worden ist. Es mag ja sein, daß es nicht jedem einzelnen Menschen kund wurde. Aber deswegen kann sich keiner von der Verpflichtung zum ausdrücklichen Glauben an die Menschwerdung entschuldigt wähnen, denn Gott würde dieses Geheimnis gegebenenfalls durch einen Engel offenbaren oder einen Apostel senden wie den Petrus zu Cornelius, um es kund zu tun. Thomas nimmt also hier, um allen Schwierigkeiten zu begegnen, seine Zuflucht zu einem eventuellen wunderbaren Eingreifen Gottes.

In späteren Werken klärt sich die Ansicht des hl. Thomas. Die Frage nach dem pflichtmäßigen Ausmaß des ausdrücklichen Glaubens wird nach festen Grundsätzen entschieden. Diese Grundsätze, die in S. Th. II. II. 2. 5 aufgestellt sind, lauten: Objektiv sind die Menschen verpflichtet zum ausdrücklichen Glauben an die Glaubensartikel oder die primären Glaubensgegenstände. Subjektiv aber sind sie gehalten, nur an das ausdrücklich zu glauben, was sie als Offenbarung erkannt haben. Auf unsere Frage angewandt heißt das: Objektiv ist nach dem Gebote Gottes das Geheimnis der Inkarnation Gegenstand des pflichtmäßigen ausdrücklichen Glaubens, ebenso wie das ganze Symbolum, von dem die Menschwerdung ein Teil ist. Subjektiv dagegen ist nur derjenige zum ausdrücklichen Glauben an dieses Geheimnis gebunden, der es als Offenbarungswahrheit erkannt hat. Jeder andere braucht es nur einschlußweise zu glauben. Der tiefere Grund hierfür liegt wohl darin, daß der Glaube an die

[1] III. Sent. d. 25. q. 2. a. 2. q. 2. sol. 2.

Menschwerdung nur necessitate praecepti notwendig ist; wenn aber eine Wahrheit nicht necessitate medii zum Heile notwendig ist, braucht man sie nur dann ausdrücklich zu glauben, wenn man sie als Offenbarungswahrheit erkannt hat.[1]

Für diese mildere Auffassung lassen sich besonders folgende Texte anführen: III. Sent. d. 25. q. 2. a. 2. q. 4 und Exp. text.; i. Hebr. XI. 2; Q. d. de ver. XIV. 11; S. Th. II. II. 2. 7 ad 3.[2] Daß Thomas später den ausdrücklichen Glauben an die Inkarnation und die Dreifaltigkeit nicht für alle Menschen für notwendig gehalten hat, dafür spricht auch stark, daß er die Berechtigung seiner Forderung des ausdrücklichen Glaubens nicht mehr auf die eventuelle Sendung eines Engels oder Apostels stützt.[3]

Für welche Auslegung man sich immer entscheiden mag, jedenfalls ist irgend ein Glaube an die Menschwerdung notwendig,[4] wenigstens eines fides implicita, und zwar muß dieser Glaube an die Menschwerdung eingeschlossen sein im ausdrücklichen Glauben an die Vorsehung und Erlösung.[5]

Dieser Glaube an das Mysterium der Menschwerdung und das Leiden Christi ist deswegen erforderlich, weil der Erdenpilger notwendig an das glauben muß, wodurch er sein Ziel erreicht und zur Seligkeit gelangt. Der Weg zur Seligkeit aber ist für uns das Geheimnis der Menschwerdung und des Leidens Christi.[6] Außerdem ist zu unserer Rettung erforderlich, daß wir Glieder Christi sind. Solche werden wir aber durch den Glauben an ihn.[7]

In gleichem Sinn wie den Glauben an die Inkarnation fordert Thomas auch den Glauben an die Trinität.[8] Trinität und Menschwerdung hängen eben auf das innigste zusammen. Die Menschwerdung kann ohne Trinität nicht erfaßt werden.[9]

Namhafte und zahlreiche Gelehrte meinen, wie gesagt, daß nach Thomas ein einschlußweiser Glaube an die Menschwerdung und Dreifaltigkeit ausreicht und nur der ausdrückliche Glaube an das Dasein Gottes und die Vergeltung erforderlich ist.[10] Dies dürfte in

---

[1] S. Th. II. II. 2. 5.

[2] Aus der erstgenannten Stelle geht hervor, daß schon im Sentenzenkommentar die Auffassung des hl. Thomas keine einheitliche ist.

[3] Vgl. III. Sent. d. 25. q. 2. a. 2. sol. 2 ad 2; Q. d. de ver. XIV. 11 ad 1.

[4] S. Th. II. II. 2. 7.

[5] S. Th. II. II. 2. 7 ad 3; vgl. J. Mausbach, Die außerordentl. Heilswege, 309.

[6] Vgl. S. Th. II. II. 2. 7.

[7] Vgl. III. Sent. d. 25. q. 2. a. 2. q. 2; vgl. J. Bittremieux, Thomas über das Heil d. Ungläubigen. Theologie u. Glaube 6 (1914) 381.

[8] Q. d. de ver. XIV. 11; III. Sent. d. 25. q. 2. a. 2.

[9] S. Th. II. II. 2. 8.

[10] S. Th. II. II. 2. 8 ad 1: „... illa duo (sc. der Glaube an Gott und die Vergeltung) explicite credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit; non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes."

der Tat, wie wir festgestellt haben, die spätere endgültige Meinung des hl. Thomas gewesen sein. Nun müssen aber die Wahrheiten der Menschwerdung und Dreifaltigkeit wenigstens einschlußweise geglaubt werden, müssen also in anderen Wahrheiten enthalten sein. Ist dies der Fall? Gibt es Wahrheiten, in denen der Glaube an die Menschwerdung und Trinität enthalten ist? Nach Thomas sind in dem Dasein Gottes und der Vergeltung alle anderen Glaubenswahrheiten wie die Schlußfolgerungen in den obersten Prinzipien enthalten. Im Glauben an das Dasein Gottes ist eingeschlossen der Glaube an all das, was von Ewigkeit in Gott ist, und was einst unsere Seligkeit ausmachen wird, und im Glauben an die Vorsehung alles, was Gott in der Zeit zum Heile der Menschen getan hat, um ihn auf den Weg zur ewigen Seligkeit zu führen,[1] also Menschwerdung, Erlösung usw. Der Glaube an das Dasein Gottes und die Vergeltung ist nun nicht bloß necessitate praecepti, sondern auch necessitate medii zum Heile notwendig.[2]

Läßt sich aber in diesem Falle noch von einem eigentlichen Glaubensakt reden? Sind nicht das Dasein Gottes und die Vergeltung rein natürliche Wahrheiten? Wir haben die Antwort schon früher gegeben, möchten aber hier noch einmal kurz darauf zurückkommen. Wenn Thomas den Glauben an Gott und die Vorsehung fordert, so verlangt er mehr als einen Glauben an jene Wahrheiten über Gott und Vorsehung, die schon der natürlichen Vernunft erkennbar sind. „... Deum esse unum prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei, sed praesuppositum ad articulos: cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia et alia hujusmodi, quae probari non possunt, articulum constituit."[3] Und an einer anderen Stelle heißt es: „... de Deo non est fides quantum ad id quod naturaliter de Deo est cognitum, sed quantum ad id, quod naturalem excedit cognitionem."[4] Dasein Gottes und Vorsehung als pflichtmäßiges Glaubensobjekt „verstehen sich auf eine übernatürliche Weise, und nicht so, daß sie durch die Vernunft erkannt werden können. Es handelt sich also um den Glauben an Gott als Ursprung unserer übernatürlichen Glückseligkeit, als übernatürlichen Urheber, insofern es in ihm drei Personen gibt, und um den Glauben an die Vorsehung, die uns mit übernatürlichen Mitteln auf übernatürlichem Wege unserem Ziele zuführt."[5] Auf den Einwurf, daß

[1] Vgl. S. Th. II. II. 1. 7.
[2] Vgl. S. Th. II. II. 1. 7 ad 3; 8 ad 1.
[3] Q. d. de ver. XIV. 9 ad 8.
[4] ibid. ad 5; vgl. S. Th. II. II. 8 ad 1.
[5] J. Bittremieux, a. a. O. 388; J. Mausbach, Heilswege, 314 ff.; 321.

Gott kein Gegenstand des Glaubens zu sein brauche, weil man ihn schon natürlicher Weise als höchstes Gut und Ziel erkenne, antwortet Thomas: „per rationem . . . . naturalem potest cognosci summum bonum, secundum quod diffundit se communicatione naturali, non autem secundum quod diffundit se communicatione supernaturali, et secundum hanc rationem summum bonum est finis nostrae vitae, de quo oportet habere fidem, cum ratio in illud non possit.“ [1] Wenn Thomas den Glauben an die Vorsehung fordert, so ist ihm in diesem Glauben an die Vorsehung alles eingeschlossen, was Gott in der Zeit zum Heile der Menschen getan hat und wodurch er die Menschen zum Heile führt. [2]

Wir haben also beim Glauben an Gott und die Vorsehung einen wahren Glauben vor uns, sowohl hinsichtlich des Material- wie des Formalobjektes. Der Mensch wird durch den Glauben an die Vorsehung und Gott, wie Thomas ihn fordert, tatsächlich auf das übernatürliche Ziel hingeordnet. Dieser Glaube an Gott und Vorsehung ist unbedingt notwendig, um zum Heile zu gelangen, und zwar deshalb, weil kein Mensch zu Gott gehen würde, wenn er nicht von ihm eine Belohnung erwartete. [3]

Man hat in unserer Zeit noch die Frage aufgeworfen, ob auch ein ausdrücklicher Glaube an die Notwendigkeit der Gnade zum Heile erfordert sei. [4] Thomas kennt dieses Problem nicht. Insofern brauchen wir nicht darauf einzugehen.

§ 52. Die Notwendigkeit der Gnade in der übernatürlichen Lebensordnung.

I. „Summum bonum, quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud Rom. VI. 43: „Gratia Dei vita aeterna“.“ [5] Wollen wir die Notwendigkeit der Gnade in ihrem ganzen Umfang und ihrer vollen Tragweite dartun, so müssen wir von der Natur und dem Begriff des letzten übernatürlichen Zieles ausgehen. Dieses gibt uns den Maßstab für die Bestimmung der Beschaffenheit und Fähigkeiten, der Anlagen und Kräfte, deren der Heide bedarf, um der übernatürlichen, jenseitigen Vollendung teilhaftig werden zu können.

Unser übernatürliches Ziel besteht in der Teilnahme an dem

---

[1] III. Sent. d. 24. q. 1. a. 3. sol. I ad 2.

[2] S. Th. II. II. 1. 7: „... in fide . . . providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad humanam salutem, quae sunt via in beatitudinem.“

[3] i. Hebr. XI. 2.

[4] Vgl. Schmid, Die außerordentl. Heilswege, 125 f.

[5] Q. d. de spe 1. Ueber die Notwendigkeit der Gnade vgl. S. Th. I. II. 109.

Gott eigentümlichen Erkennen seines Wesens.[1] Seiner Natur nach ist aber unser Intellekt dieser Vereinigung mit der göttlichen Wesenheit im Erkenntnisakt unfähig. Der Akt des Gottschauens geht über die Kräfte des geschöpflichen, beschränkten Geistes, selbst des Geistes, der sich einer durch keine Leiblichkeit gehemmten Tätigkeit erfreut, hinaus.[2] Wir Menschen können aus eigener Kraft Gott nicht ohne Bild und Mittel von Angesicht zu Angesicht schauen, so wie er in sich ist, und wie er sich selbst erkennt, also in der Weise, daß die göttliche Wesenheit zugleich „formelles und materielles Objekt der Erkenntnis oder der Wesenheit Gottes Form des intelligiblen Intellektes ist."[3] Eine Schauung Gottes von unserer Seite kann nur unter Voraussetzung einer übernatürlichen Stärkung unserer natürlichen, unzulänglichen Erkenntniskraft statthaben. Mit einer graduellen Verstärkung derselben ist es nicht genug getan. Der Grund dafür, daß uns nur eine neue übernatürliche Form für die Gottanschauung geeignet machen kann, liegt darin, daß es sich bei der visio beatifica um eine Tätigkeit höherer, ja göttlicher Art handelt.[4] Wir brauchen also eine übernatürliche Kraft, durch die der Intellekt befähigt wird, „sich mit der göttlichen Wesenheit als seiner intelligiblen Form zu vereinen und so dem vitalen Schauungsakt zu setzen". Es ist dies das Glorienlicht.[5]

Damit ist die Vergeblichkeit jeglichen natürlichen, menschlichen Strebens dargetan, das sich in der Vermessenheit aus eigener natürlicher Kraft zur Höhe der unmittelbaren Gotteserkenntnis aufschwingen will. Was viele heidnische Theosophen[6] zu tiefst erstrebt, was die größten Geister der heidnischen Welt ersehnt, das vermag einzig und allein Gottes Gnade zu gewähren: die Schau Gottes von Auge zu Auge, das unmittelbare und ungehinderte Innewerden des reinsten und schönsten Geistes.

Mit der Teilnahme am göttlichen Erkennen ist eine Aufnahme in die engste Liebes- und Lebensgemeinschaft Gottes verbunden. Auch dieses übernatürliche neue Kindschafts- und Freundesverhältnis vermag nur die Gnade zu begründen und zu verursachen.[7]

II. Aus unserer obigen Bestimmung des letzten Zieles ergibt sich als zweite Folgerung die Wahrheit, daß das irdische Leben und Handeln nur dann Anfang und Grundlage der jenseitigen Voll-

---

[1] Vgl. S. Th. I. 23. 1.
[2] Vgl. S. Th. I. 23. 1.
[3] Vgl. S. Th. I. 12. 5; I. II. 12. 11; S. c. G. III. 51; vgl. S. c. G. III. 52; S. Th. I. 12. 4.
[4] Vgl. S. c. G. III. 52.
[5] S. c. G. 52; S. Th. I. 12. 5.
[6] Vgl. über dieses Streben A. Mager, Theosophie u. Christentum. Berlin 1922, 12—29.
[7] Vgl. S. c. G. III. 148; II. Sent. d. 26. q. 1. a. 1 ad 2.

endung und Vorbereitung auf das jenseitige übernatürliche Leben sein kann, wenn es selbst übernatürlichen Charakter hat. Wenn der Heiden diesseitiges Leben und Handeln auf die jenseitige übernatürliche Seligkeit gestimmt sein will, dann muß es übernatürlicher Art sein. Nur unter dieser Voraussetzung ist die jenseitige Gottanschauung wie die Entfaltung eines auf Erden zwar verborgenen, aber doch vorhandenen geheimen, inneren Lebens, wie das Hervorbrechen einer im Diesseits zurückgehaltenen Kraft, wie das Sichöffnen der sonnenverwandten Knospe im Lichte der ewigen Sonne der Geister.

1. Aber muß denn unbedingt das diesseitige Leben auf das jenseitige gestimmt und hingeordnet sein? Dürfen wir nicht erwarten, daß die jenseitige übernatürliche Vollendung plötzlich die Menschen überrascht? Ist es uns verwehrt, zu hoffen, daß Gott durch das Licht der ewigen Glorie unversehens ohne jede Rücksicht auf die diesseitige Lebensweise unsere geistigen Augen sehend machen wird? Warum denn eine diesseitige Grundlegung des jenseitigen Lebens, warum eine diesseitige Vorbereitung auf den Stand der Ewigkeit, warum ein Sichhinbewegen zum übernatürlichen Ziel, eine irdische Annäherung an die jenseitige Vollendung verlangen? Würde nicht Gottes Liebe und Weisheit in schönerem Lichte erstrahlen, wenn einmal alle Menschen, mögen sie geirrt oder geradenweges gegangen sein, zu ihrem Vater heimfinden und von ihm mit seiner Herrlichkeit überschüttet werden? Würde nicht der Gedanke an die endgültige Wiederherstellung aller ursprünglichen Ordnung einen verklärenden Schimmer auf all das leibliche und geistige Elend der Heidenwelt werfen und uns mit ihrem Elend und Irren versöhnen? Würde nicht die jenseitige Lösung aller irdischen Disharmonien, die Beseitigung aller irdischen Mängel und Unzulänglichkeiten, die Beendung aller zeitlichen Ungleichheiten in der Ewigkeit eine wahre Erlösung für unser Denken bedeuten?

Solchen Fragen gegenüber betont Thomas nachdrücklich den entscheidenden Wert des irdischen Lebens. Dieses ist entweder ein Geburtstag zu einem ewigen Leben oder ein Sterbetag zu einem ewigen Tode. Das irdische Leben ist ein Stand des Wanderns, das uns entweder zur Gottesstadt auf dem Berge hinauf oder in den Abgrund des Verderbens hinunter führt.[1] Gott will uns nicht unvermittelt mit seiner Seligkeit überschütten. Schon auf Erden soll sie angebahnt werden. Der tiefste Sinn und Zweck des diesseitigen Lebens liegt für den Menschen darin, der ewigen Seligkeit langsam entgegenzureifen und sich die Gottanschauung hie-

[1] Vgl. S. c. G. IV. 91. Ueber die Ewigkeit der Höllenstrafen vgl. S. Th. Suppl. 91. 1—5; IV. Sent. d. 46. q. 1. a. 3.

nieden zu verdienen. Und zwar soll das geschehen durch ein Leben und Handeln, das dem jenseitigen Ziel entspricht. Keimhaft soll das übernatürliche Leben schon auf Erden in uns vorhanden sein. Die jenseitige Gottanschauung will nur der Endzustand einer langsamen organischen Entwicklung, ein Aufblühen dessen sein, was schon hienieden in uns verborgen ist. Unser Leben auf Erden soll übernatürlich, eine Vorwegnahme des ewigen sein. Dadurch bekommt das Leben einen feierlichen Ernst und eine erhabene Weihe. Das Leben eines jeden Menschen, auch das des verlassensten und ärmsten Heiden, empfängt einen hohen überirdischen Ewigkeitswert. Zugleich erhellt die ganze absolute Notwendigkeit der Gnade.

2. Zur Erfüllung der hohen Diesseitsaufgaben genügt es nicht, daß Gott unser übernatürliches Leben erhält und uns seinen gewöhnlichen Beistand sowie die allgemeine Mitwirkung leiht. Es reicht auch keine außerordentliche Hilfe aus, die unseren natürlichen Kräften und Zielen als solchen entspricht. Zu einem übernatürlichen Leben braucht der Mensch streng übernatürliche Gnaden. Nur streng übernatürliches Sein und Handeln kann eine Grundlage und ein Fundament für das übernatürliche Leben im Jenseits bilden. Es ist einer der wichtigsten Sätze des Katechismus, daß niemand ohne die Gnade selig werden kann. Dieser Satz enthält nichts anderes als die „Wahrheit, daß Gott, nicht wir selbst, uns zur sittlichen und seelischen Vollendung verhilft, daß er unser „Heiland" ist, nicht wir selbst".[1]

Anwalt und Herold der Gnadennotwendigkeit ist der hl. Paulus. Er zeigt, daß ohne Christi Gnade weder die Erkenntnis der Wahrheit den Heiden noch die Beschneidung, das Gesetz und die Werke den Juden zur Erreichung des Heiles verhalfen.[2] Gottes Gnade ist das ewige Leben. Es ist ganz falsch, wenn die naturalistischen Pelagianer in Konsequenz zu ihrer Leugnung der Erbsünde und ihrer Auffassung von der Natur und dem Ziele des Menschen die Notwendigkeit der Gnade ablehnen und den Menschen für befähigt halten, sich allein durch seinen freien Willen die Himmelsglorie zu verdienen.[3] Wäre die Gnade nicht notwendig, dann hätte die ganze Heilsökonomie kaum noch einen Sinn. Sie wäre ihres tiefsten Wertes beraubt. Sakramente und Erlösung verlören wesentlich an Bedeutung.[4] Der Gottessohn wäre umsonst Mensch geworden.[5] Und wie oft wird die Notwendigkeit der Gnade von der hl. Schrift betont! Thomas führt eine Reihe Texte an.

---

[1] J. Mausbach, Die außerordentl. Heilswege, 313.
[2] i. Rom. II. 5.
[3] Vgl. S. c. G. III. 147.
[4] II. Sent. d. 30. q. 1. a. 2.
[5] Vgl. i. Gal. II. 6; S. Th. I. II. 109. 5.

In seinem Nachweis der Gnadennotwendigkeit ist der hl. Lehrer beherrscht von dem Gedanken an die absolute Uebernatürlichkeit der ewigen Vollendung. Von diesem Bergesgipfel und Höhepunkt der Gottanschauung aus sucht der hl. Lehrer rückwärts schließend die Wege zu erkunden, die hinauf führen, und die Mittel zu erkennen, die zur Erreichung des Zieles verhelfen.[1] Mit dem Maßstab der ewigen Vollendung mißt und prüft er alle Heilsmittel, die sich ihm als unentbehrlich oder auch als genügend zur Erlangung der Gottanschauung anpreisen. Die tiefe Einsicht in das Wesen der visio beatifica läßt ihn erfassen, ob und unter welchen Umständen der Mensch für die ewige Vollendung disponiert ist oder nicht. Näherhin sind es zwei Tatsachen, die ihm die Beweise für die Notwendigkeit streng übernatürlicher Gnade liefern: 1) die Schwachheit und Verderbtheit der menschlichen Natur infolge der Sünde und das aus ihr entspringende Mißverhältnis der Natur und ihrer Kräfte zur Uebernatur; 2) die Erhabenheit des übernatürlichen Zieles als solchen. Auf Grund dieser Tatsachen verlangt Thomas zur Erlangung der ewigen Seligkeit Gnaden und zwar Gnaden mancherlei Art, nämlich die ungeschaffene Gnade und geschaffene Gnaden.

3. Die Notwendigkeit der ungeschaffenen Gnade ergibt sich aus der Uebernatürlichkeit des Endzieles und der Notwendigkeit der geschaffenen Gnade. Wenn die Heiden nicht von Natur aus für das übernatürliche Ziel bestimmt sind und keinen Anspruch auf die übernatürliche Gottschauung erheben dürfen, wenn sie sich nicht aus eigener Kraft von den Kreaturen ab und zu Gott hinwenden können, sowie die ewige Seligkeit nicht aus sich zu erreichen vermögen, dann muß ihnen eben Gott die Hilfsmittel gnädig gewähren, deren sie zur Erlangung des ewigen Zieles bedürfen. Gott muß demnach zunächst wollen, daß die Heiden der ewigen Seligkeit teilhaftig werden und die nötigen Gnaden empfangen. Denn streng übernatürliche Gnade kann nur Gott zum Urheber haben.[2] So setzt das zeitliche Geschenk der Gnade notwendig die ewige Liebe und den ewigen Gnadenwillen Gottes voraus. Das geschaffene Gnadengeschenk (donum Dei) ist bedingt durch den gnadengewährenden Gott (Deus donans).[3] Somit sind die Heiden vollständig abhängig vom Gnadenwillen Gottes. Hier genügt aber nicht jene gewöhnliche Liebe Gottes, die allen Geschöpfen das natürliche Sein

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 4. 4: „Finis comparatur ad id, quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam: unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum."

[2] S. Th. I. II. 112. 1.

[3] Vgl. S. Th. I. II. 4. 113. 3 ad 1; III. 2. 10; III. Sent. d. 2. q. 2. a. 2. q. 1; d. 13. q. 3. a. 1.

gewährt und das natürliche Handeln verursacht, sondern nur jene ganz besondere Liebe Gottes, durch die er die Menschen über die Forderungen und Rechte, Bedürfnisse und Kräfte der Natur hinaus zur Teilnahme an seinem Leben beruft und ihnen dazu verhilft.

4. Neben dem Gnadenwillen Gottes benötigt der Heide unmittelbar die Wirkungen dieses Gnadenwillens, d. h. geschaffene Gnaden.

Die vollendete Tätigkeit der Gottanschauung überragt alle Kausalität der geschaffenen Natur als solcher. Letztere ist nicht von Natur aus für die visio beatifica ausgerüstet.[1] Um für die Teilnahme am ewigen Leben Gottes geeignet zu werden und der ewigen Seligkeit organisch entgegen zu reifen, bedürfen die Heiden streng übernatürlicher Gnadenhilfe und Ausstattung, durch die sie des ewigen Lebens würdig werden und mit der sie dem übernatürlichen Ziel entgegenstreben können. Diese Ausstattung und Gnadenhilfe muß ihnen von Gott kommen. Denn es gilt der Grundsatz, daß eine niedere Natur zu dem, was einer höheren Natur eigentümlich ist, nur geführt werden kann durch die Kräfte dieser höheren Natur. Vergleiche mögen diese Wahrheit verdeutlichen. Der Mond vermag nur zu leuchten durch das Licht der Sonne. Das Wasser kann nur durch das Feuer warm werden. Aehnlich ist es in unserem Fall. Wollen die Heiden Gott schauen, wie er in sich ist, dann müssen sie dazu durch jenes Wesen befähigt werden, dem dieses Schauen eigentümlich ist, also durch Gott selbst. Die Heiden bedürfen der helfenden Kraft Gottes, um an seinem Leben und Erkennen teilnehmen zu können.[2]

Von einem anderen Gesichtspunkt aus ergibt sich folgende Beweisführung: An sein letztes Ziel gelangt jedes Ding durch seine Tätigkeit. Diese Tätigkeit empfängt ihre Kraft von dem wirkenden Prinzip. Ziel, Tätigkeit und Wirkungsprinzip entsprechen sich. Durch die actio eines Samens kann nur jene ganz bestimmte Frucht erzeugt werden, deren Kraft schon in diesem Samen vorhanden ist. Ganz entsprechend kann der Mensch durch seine Tätigkeit nur jenes Zielgut erreichen, welches seiner Tätigkeit proportioniert und in seiner Natur schon keimhaft vorhanden ist. Dazu gehört aber nicht das Schauen Gottes. Es übersteigt die Fähigkeiten wie die Kräfte seiner natürlichen Potenzen. Der Mensch kann darum auch nicht durch seine ihm eigentümliche Tätigkeit dorthin gelangen. Seine Tätigkeit muß erst durch göttliche Kraft die entsprechende Wirksamkeit hinsichtlich des übernatürlichen Zieles bekommen.[3]

Wie die Menschen ferner zur Erreichung ihres natürlichen Zieles nicht der natürlichen und gewöhnlichen Mithilfe Gottes entraten können, so auch nicht zur Verwirklichung der übernatürlichen Vollendung des übernatürlichen Gnadenbeistandes Gottes.

Die Menschen sollen außerdem nach dem Willen Gottes die Seligkeit verdienen. Dieses Verdienen setzt aber ein ebenbürtiges Verhältnis zwischen unseren Werken und dem übernatürlichen Ziele voraus. Unsere natürlichen Handlungen stehen nun aber in keiner Proportion zur ewigen Seligkeit. Weil kein Akt die Kräfte des aktiven Prinzips übersteigt, kann auch keine natürliche Kraft Wirkungen hervorbringen, welche ihre aktive Kraft überragen. Das ewige Leben aber und die Akte, die darauf hinordnen, sind von

---

[1] Vgl. S. Th. I. 23. 1.
[2] Vgl. S. c. G. III. 148; Exp. s. l. Boeth. de Trin. VI. 4 ad 5.
[3] S. c. G. III. 148.

solcher Art, daß sie alle menschlichen Fähigkeiten überragen. Also können wir von Natur aus kein Werk vollbringen, das der ewigen Seligkeit entspricht und die Gottanschauung verdient.[1] Erst durch Gottes Gnadenbeistand bekommt das sittliche Handeln übernatürlichen Ewigkeitswert.[2] Dieser Gnadenbeistand ist schon notwendig, um der Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes einen übernatürlichen Verdienstwert zu verleihen.[3] Innerlich und wesentlich, quantum ad substantiam actuum, aber ist er erforderlich, um jenen übernatürlichen Forderungen und Vorschriften nachzukommen, deren Beobachtung die übernatürliche Ordnung von uns heischt, also z. B. zu Akten der Charitas.[4]

5. Welche geschaffenen Gnaden sind nun im einzelnen notwendig? Zur Erreichung des letzten übernatürlichen Zieles brauchen die Menschen dreierlei, nämlich einen übernatürlichen Seinshabitus, mehrere übernatürliche Tätigkeitshabitus und übernatürliche Handlungen,[5] m. a. W. sie brauchen habituelle und aktuelle Gnaden. Zunächst bedarf es also habitueller Gnaden. Dazu zählen die heiligmachende Gnade, die eingegossenen Tugenden und die Gaben des hl. Geistes.

6. Von größter Bedeutung für das übernatürliche Leben ist die heiligmachende Gnade. Zwei große Aufgaben hat sie zu erfüllen, nämlich: 1) die Heilung und 2) die Erhebung der Natur.

Wir sagten oben, daß unser diesseitiges Leben und Handeln eine Vorbereitung auf das ewige Leben, ein Anfangbesitz der übernatürlichen Vollendung im Jenseits, eine Grundlegung der einstigen Seligkeit sein soll. Dies alles kann unser Leben und Tun nur sein, wenn es selbst schon übernatürlich ist. Diese Uebernatürlichkeit aber setzt zunächst die Heilung und Gesundung des kranken Menschen voraus. Aus welchen Gründen und in welchem Umfang die Gnade zur Heilung des durch die Sünde verwundeten Menschen erforderlich ist, haben wir früher nachgewiesen. Wir wollen hier ganz kurz darauf zurückkommen, und zwar einmal um des einheitlichen Zusammenhanges und folgerichtigen Aufbaues willen, dann aber auch, weil sich uns hier die Notwendigkeit der Gnade von einem anderen höheren Gesichtspunkt, nämlich von der Bestimmung zur übernatürlichen Vollendung aus, darstellt.

Aber kann denn nicht Sünde und Seligkeit, Schuld und Gnade nebeneinander bestehen? Kann sich das übernatürliche Leben nicht neben dem Sündenzustand entfalten? Genügt es nicht, daß Gott die Sünde äußerlich zudeckt und verhüllt? Ist es nicht möglich, daß der Heide äußerlich gerecht erklärt und des ewigen Lebens versichert wird, und dabei doch innerlich und wesentlich Sünder bleibt?

---

[1] Vgl. zum Gesagten S. Th. I. II. 109. 5; 114. 2.
[2] Vgl. i. Rom. VI. 4; S. Th. I. 24. 3.
[3] Vgl. Q. d. de ver. XXIV. 14; II. Sent. d. 28. q. 1. a. 3.
[4] Vgl. N. del Prado, I. 46 f.
[5] Vgl. S. Th. I. II. 109. 9; 111. 2; Q. d. de ver. XXVII. 1 ad 3.

Warum sollte der Heide nicht trotz der Sünden von Gott direkt zum Ziele hinbewegt werden können? Nach Thomas kann die Antwort nur verneinend lauten. Die übernatürliche Erhebung ist ohne sittliche Reinheit und Heiligkeit undenkbar.[1] Sittliche Gesundheit und Krankheit, Gnadenstand und schwere Sünde können nicht nebeneinander bestehen. Der Stand der Kindschaft Gottes läßt sich nicht mit der Knechtschaft des Teufels vereinen. Die übernatürliche Liebe Gottes verträgt sich nicht mit dem Hasse Gottes.[2]

Diese Aeußerungen werden sofort verständlich, wenn wir das Wesen der Sünde betrachten. Die Sünde ist der Tod der Seele oder die Loslösung von Gott, dem Urquell des übernatürlichen Lebens.[3] Die Gnade aber ist das Leben der Seele. Sie bedeutet Verkettung mit Gott, dem übernatürlichen Zielgute. Thomas hat eine viel zu hohe Auffassung vom Wesen der Gnade und eine viel zu tiefe Einsicht in das Sein der Sünde, als daß er das Bestehenbleiben einer inneren Ungerechtigkeit mit dem Gnadenleben zu vereinen vermöchte. Ihm sind Sünde und Gnadenleben Gegensätze, die einander von Grund aus aufheben und ausschließen wie Tod und Leben.[4]

Sünde und Gnade sind umso weniger miteinander vereinbar, als die Gnade mit der Natur zu einem einzigen Lebensprinzip zusammenwachsen soll. Wir bewundern in der thomistischen Lehre die klare Erfassung des Verhältnisses der Natur zur Gnade und umgekehrt, der Verbindung des menschlichen Faktors mit dem göttlichen Beweger in der übernatürlichen Ordnung. Diese Verbindung zwischen Gnade und Natur, wie Thomas sie so meisterhaft darstellt, hat mit Mechanismus nichts zu tun. Eine Vorstellung, gemäß der die Gnade nur äußerlich waltet und den inneren Menschen unberührt läßt, wäre für Thomas unerträglich gewesen. Er denkt sich das ganze übernatürliche Leben und Wirken auf das innigste mit dem natürlichen verwoben. In der übernatürlichen Lebenssphäre wird die Natur nicht ausgeschaltet, sondern auf das innigste in diesselbe hineingezogen. Das übernatürliche Leben entwickelt sich nicht neben und außer, sondern in und mit der Natur. Gnade bedeutet für Thomas nicht bloß etwas Aeußeres, kein rein mechanisches Bewegen der Seele und ihrer Potenzen, sondern ein innerliches Ergriffen- und Getragenwerden der Seele durch Gott, ein Mithelfen Gottes und ein Mitwirken des Menschen. Nur diese Auffassung der Gnade und des übernatürlichen Lebens, des Verhältnisses der Natur zur Uebernatur und umgekehrt dünkt dem hl. Lehrer gottes- und menschenwürdig.[5] Und diese Denkweise läßt erst so recht die Notwendigkeit der Sündentilgung und Seelenläuterung

---

[1] Vgl. III. Sent. d. 3. q. 1. a. 2. q. 2.
[2] Vgl. S. Th. I. II. 63. 2 ad 2.
[3] Vgl. Q. d. de malo II. 9 ad 2; ad 6; 11 ad 13; 12 ad 2; 4 ad 2.
[4] Vgl. Q. d. de malo XIII. 2; S. Th. I. II. 86. 1 ad 3; Q. d. de pot. III. 6 ad 23; S. Th. II. II. 24. 10.
[5] Vgl. S. Th. III. 86. 1.

verständlich erscheinen. Wenn Natur und Uebernatur, Menschliches und Göttliches so eng miteinander verhaftet werden, wenn Gottes Walten und Menschen Tun so einträchtig nebeneinander gehen sollen, dann muß die Sünde aus der Natur, die vom Gnadenleben ergriffen werden soll, entfernt und das Antlitz der Seele erneuert werden. So wird klar, daß die Erhebung eine Tilgung der Sünde voraussetzt. Not tut eine entschiedene Abwendung von der Kreatur und eine dauernde Hinwendung zu Gott. Nur unter dieser Bedingung können die Heiden des ewigen Heiles teilhaftig werden. Die Sündenlast muß getilgt und die Natur gereinigt werden. [1]

Weiterhin gilt der Grundsatz, daß Gott nicht will, daß einem Unwürdigen die ewige Seligkeit zuteil werde. Der Sünder paßt aber nicht in die Lebensgemeinschaft Gottes hinein. Ob der Sündenmakel ist er ein Gegenstand des Abscheues für Gott. Der Flecken der Seele und die Sündenschuld stören die Lebensgemeinschaft mit Gott, bezw. sie lassen dieselbe gar nicht zustande kommen. Auch aus diesem Grunde muß die Sünde getilgt werden. [2]

Die Heilung von der Sünde und ihren Folgen sowie die Nachlassung beruht aber auf der Gnade. Es begreift diese Heilung von der Sündenverderbnis nicht nur in sich, daß die Sündentaten aufhören, sondern auch, daß alle durch die Sünde bewirkten Verluste wieder wettgemacht werden, daß also der Mensch in den Zustand vor der Sünde zurückversetzt wird. Die Sündenmakel muß getilgt, die natürliche Verderbnis beseitigt, die Strafe erlassen und die Schuld behoben werden. Vom Akte der Sünde vermag der Sünder freilich abzulassen. Aber eine Beseitigung der Sündenmakel, der Verderbnis des natürlich Guten und der Strafverbindlichkeit ist dem Menschen aus sich nicht möglich. Aus sich sind und bleiben die Heiden und Sünder in Todesschatten und Finsternis oder in der Sünde. [3] Eine Selbsterlösung und Selbstheiligung gibt es nicht. Aller Menschen Reinigung und Reinheit ist Gottes Geschenk. [4]

Die Gnade nun, durch welche allein die Tilgung der Sünde erfolgen kann, ist die heiligmachende Gnade. Sie ist die Formalursache der Rechtfertigung nach ihrer negativen Seite und bewirkt formell die Tilgung aller Sünden. [5] Sie macht ledig aller Schuld und Fehle, befreit von Erbsünde und Sünde und räumt so die größten Hindernisse des ewigen Heiles hinweg. [6] Durch die heilig-

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 109. 7; 113. 2; i. Eph. V. 5.
[2] Vgl. Q. d. de ver. XXVII. 1.
[3] Vgl. S. c. G. III. 151; i. Rom. II. 2.
[4] Vgl. III. 62. 6 ad 3; 70. 4; 87. 4; i. Rom. III. 3.
[5] Vgl. S. Th. I. II. 113. 2; Q. d. de ver. XXVIII. 7 ad 4. Siehe die Ausführungen über die Heilsnotwendigkeit der heiligmachenden Gnade bei E. Hugon, Hors de l'Eglise 139—152.
[6] Vgl. S. Th. I. II. 113. 6 ad 2.

machende Gnade wird die geistige Auferstehung und innere Erleuchtung bewirkt.[1] Eine Verzeihung der Schuld ohne Eingießung der heiligmachenden Gnade gibt es nicht.[2] Auf die Frage, warum es gerade eine habituelle, heiligmachende Gnade sein muß, dürfen wir im Geiste der thomistischen Denkweise folgendes antworten. Der habituellen Sünde, wie es die Erbsünde ist, und dem Zustand der Sünde, wie er nach dem Akte einer jeden Todsünde zurückbleibt, muß eine habituelle Gnade entsprechen. Der Sünde, die den Menschen seinem ganzen Wesen nach von Gott losgelöst hat, muß ein Gegner erstehen, der den Menschen seinem ganzen Sein und Wesen nach wieder zu Gott hinkehrt. Es ist angemessen, daß der Dauerzustand der Sünde durch einen solchen der Gnade abgelöst werde. Sonst wäre die Abwendung von der Kreatur und die Tilgung der Sünde keine durchgreifende und beständige. Denn aktuelle Gnaden gehen vorüber mit ihren Wirkungen. Sie ergreifen nicht das Wesen, sondern nur die Vermögen der Seele. Der geistige Tod der Seele selbst wird durch sie nicht behoben.

Doch mit der Tilgung der Sünden ist der Abwendung von dem Geschöpflichen und der Hinwendung zu Gott nur grundsätzlich Genüge geleistet. Die Folgen der Sünde bleiben bis zu einem gewissen Grade zurück. Die Natur bedarf noch einer Heilung von ihren Wunden und Schwächen. Und auch in diesem Heilungs- und Läuterungsprozeß ist die Mithilfe der heiligmachenden Gnade unersetzlich. Die heiligmachende Gnade muß die Grundlage für jene langsame, umfassende, dauerhafte Heilung und Gesundung der Natur, die eine unentbehrliche Vorbedingung der jenseitigen Vollendung ist, bilden.[3]

Die heiligmachende Gnade erweist sich desgleichen notwendig zum Kampf wider all die Hindernisse des geistlichen Lebens. Sie hilft die Schwierigkeiten überwinden bezw. vermeiden.[4] Sie bietet die innere Feste, auf die sich der strebende und kämpfende Mensch immer wieder stützen kann.[5]

Allein nicht in der seelischen Krankheit, nicht in der Unmöglichkeit, sich ohne Gnade von der Sünde zu retten und dauernd vor der Sünde zu bewahren, liegt der letzte und tiefste Grund für die Notwendigkeit der heiligmachenden Gnade. Er liegt vielmehr in dem Wesen unserer jenseitigen Erhebung und Vollendung, in der Erhabenheit unserer Berufung.[6] Die heiligmachende Gnade

[1] i. Eph. III. 5.
[2] Vgl. III. Sent. d. 3. q. 1. a. 2. q. 1. sol. 1; S. Th. I. II. 113. 2.
[3] Vgl. S. c. G. III.
[4] Vgl. S. c. G. III. 117.
[5] Vgl. S. c. G. III. 151; vgl. III. Sent. d. 3. q. 1. a. 2. q. 1; IV. Sent. d. 7. q. 1. a. 2. q. 1 ad 1.
[6] Vgl. S. c. G. III. 148; Exp. s. 1. Boeth. de Trin. VI. 4 ad 5: „Quamvis

muß jenes Sein und jene Zuständlichkeit schaffen, die der jenseitigen Vollendung entspricht. Es klingen durch diese Beweisführung des hl. Thomas immer wieder die schönen und heiligen Motive der christlichen Vorzeit durch: Nur das Göttliche kann das Göttliche fassen, nur das Himmlische das Ewige schauen, nur das Heilige sich dem Allheiligen in Liebe vereinen und der göttlichen Gemeinschaft einfügen. Nur das Reine ist des Reinsten würdig, nur das Gottförmige kann gottförmige Werke vollbringen.

Wenn wir in angemessener Weise unserem ganzen Sein, Wesen und Kräftesystem nach auf die übernatürliche Vollendung hingeordnet sein wollen, dann brauchen wir ein übernatürliches Sein, übernatürliche Vermögen und Handlungen. Alle drei Erfordernisse setzen die heiligmachende Gnade voraus. Sie gibt als wirkende Gnade (gratia operans)[1] den übernatürlichen Seinshabitus. Ohne heiligmachende Gnaden können die eingegossenen Tugendhabitus nicht bestehen. Uebernatürliche verdienstliche Betätigungen setzen die heiligmachende Gnade, insoweit sie mitwirkende Gnade (gratia cooperans) ist, voraus.

Es bedarf also zunächst unser Sein einer übernatürlichen Veredelung. Es ist angemessen, daß die Natur als solche in ihrem Sein auf das übernatürliche Ziel hingeordnet, also erhoben werde.[2] Darum fordert Thomas außer der Caritas, durch die das Willensvermögen mit Gott verbunden wird, die heiligmachende Gnade, welche die Natur in ihrem Sein adelt. Er teilt nicht die Ansicht des Scotus, daß die heiligmachende Gnade mit der Caritas identisch sei. Er kann sie aus dem eben erwähnten Grunde nicht teilen. Der Mensch muß in seinem ganzen Sein und tiefsten Wesen verübernatürlicht und geadelt, geheiligt und umgestaltet werden, um der Gottanschauung würdig und für die visio beatifica disponiert zu sein. Wer nicht von Grund aus wiedergeboren wird aus dem hl. Geist, der kann das Reich Gottes nicht schauen.[3] Wir sehen hier wieder, wie der Zweckgedanke die Lehre des hl. Thomas beherrscht. Dem obersten Ziel und Zweck müssen alle Mittel und Bewegungen und zuletzt oder zuerst auch das Bewegte selbst entsprechen. Die innere Wiedergeburt voll Geheimnissen und Wundern geschieht allein durch die heiligmachende Gnade. Sie schafft den geistigen Untergrund für die Gottanschauung im inneren Menschen. Durch die heiligmachende Gnade wird der Mensch Gott verwandt.[4] Der Begnadete nimmt teil an der göttlichen Natur und am göttlichen Sein selbst.[5] Die heiligmachende Gnade ist der Keim, aus dem heraus sich in organischem Wachstum das übernatürliche Leben entfaltet, bis es seinen Abschluß in der endlichen Vollendung des Jenseits findet. Gnade und Glorie gehören derselben Art an. Mit der heiligmachenden Gnade ist der Anfang und das Prinzip des ewigen Lebens gegeben.[6] Ihre letzte Auswirkung und Frucht

---

homo naturaliter inclinetur in finem ultimum non tamen potest consequi illum naturaliter, sed solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam istius finis."

[1] Vgl. S. Th. I. II. 111. 2.
[2] Vgl. Q. d. de ver. XXVII. 2; S. Th. I. II. 110. 3 ad 4.
[3] i. Joh. III. 1.
[4] III. Sent. d. 13. q. 1. a. 1 ad 2.
[5] Vgl. S. Th. I. II. 110. 3. u. 4; 113. 9; II. II. 19. 7; III. 2. 10. u. 62. 1; Q. d. de ver. XXVII. 7.
[6] Vgl. S. Th. II. II. 24. 3 ad 2; IV. Sent. d. 4. q. 1. a. 3. q. 1.

ist die Erlangung der seligen Glorie.[1] Wie der Baum aus dem Samen entsteht, so wächst aus der Gnade das ewige Leben.[2] Durch die heiligmachende Gnade wird der Mensch weiterhin des ewigen Lebens würdig und wert. Auf der heiligmachenden Gnade beruht aller Adel und alle übernatürliche Schönheit der Seele. Sie macht uns zu Kindern Gottes, zu Freunden Christi und Tempeln des hl. Geistes.[3] Sie ist Teilnahme an jener unendlichen Liebe, die der hl. Geist selber ist.[4] Vermöge dieser Teilnahme an der göttlichen Natur, der Gotteskindschaft und geistigen Schönheit besitzt der Begnadete das Erbrecht auf den Himmel und die ewige Seligkeit.

Wir benötigen weiterhin die heiligmachende Gnade als Vorbedingung der eingegossenen Tugenden oder als Grundlage der übernatürlichen Tätigkeitshabitus. Uebernatürliche Vermögen setzen einen übernatürlichen Träger, eine übernatürliche Seinsform als Grundlage voraus.[5]

Endlich ist die heiligmachende Gnade als gratia cooperans auch notwendig zu eigentlichen verdienstlichen Handlungen. Die mit Hilfe der aktuellen Gnade allein verrichteten Werke sind wohl auf das Endziel bezogen, sind heilsam und übernatürlich, aber nicht verdienstlich.[6]

7. Damit nicht nur unsere Seele in ihrem Wesen, sondern auch unsere Seelenvermögen in passender Weise auf die übernatürliche Seligkeit hingeordnet seien, bedürfen wir neben dem Seinshabitus der heiligmachenden Gnade (habitus entitativus), durch welchen die Seele ein „quoddam spirituale esse“[7] empfängt, noch mehrerer übernatürlicher Tätigkeitshabitus (habitus operativi), „quibus bene nos habemus ad ultimum finem“.[8] Von größter Wichtigkeit sind hier die theologischen Tugenden.[9] Zur Hinordnung des Intellektes auf die übernatürliche Seligkeit ist der Habitus des Glaubens, zu der des Willens der Habitus der Hoffnung und derjenige der Caritas erforderlich. Keine dieser theologischen Tugenden können wir uns aus eigener Kraft erwerben. Virtutes theologicae „sunt totaliter ab extrinseco“.[10] Sie werden eingegossen.[11]

Zur Hinordnung des Intellektes auf die übernatürliche Glückseligkeit ist die theologische Tugend des Glaubens notwendig,[12] d. h. jener „habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum

---

[1] Vgl. S. Th. III. 62. 6 ad 3; 70. 4; 72. 7 ad 1.

[2] S. Th. I. II. 114. 3 ad 2.

[3] Vgl. Q. d. de malo II. 9 ad 2; i. Joh. I. 5; i. I. Cor. III; S. Th. II. II. 23. u. 24. a. 1.

[4] Vgl. S. Th. II. II. 23. 2 ad 1.

[5] Vgl. S. Th. I. II. 110. 3.

[6] Vgl. S. Th. I. II. 111. 2. Ueber die Notwendigkeit der heiligmachenden Gnade zu verdienstlichen Handlungen siehe E. Hugon, Hors de l'Eglise, 181—188.

[7] Q. d. de virt. in com. I. 10. Alexander v. Hales, Scotus u. a. sehen auch in der heiligmachenden Gnade einen Tätigkeitshabitus.

[8] Q. d. de virt. in com. I. 12 ad 12.

[9] Ueber die theol. Tugenden im allgemeinen Vgl. S. Th. I. II. 62; 64, 4; 65, 2—5; 66. 6; 67, 3—6; über ihre Notwendigkeit im allgemeinen ibid. 62. 1 und 3; Q. d. de virt. in. com. I. 10.

[10] S. Th. I. II. 63. 1.

[11] S. Th. I. II. 62. 1.

[12] S. Th. I. II. 62. 3; vgl. S. Th. II. II. 4. 2; III. Sent. d. 23. q. 3. a. 1. sol. 2.

assentire non apparentibus ..."[1] In dieser Definition sind die Gründe für die Notwendigkeit des habitus fidei angedeutet.

Der Glaube an die übernatürliche Seligkeit weckt das Heimweh nach der Seligkeit. Aus dem Erkennen des Wesens und der Wahrheit, der Güte und Liebe, der Heilssorge, des Heilswaltens und der Heilsveranstaltungen Gottes entsprießt das feste Hoffen und Vertrauen auf die Erreichbarkeit des letzten übernatürlichen Zieles.[2] „Spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum."[3] Auch für dieses übernatürliche Hoffen verlangt der hl. Thomas die Gnade, näherhin den Gnadenhabitus oder die eingegossene Tugend der Hoffnung, die das Willensvermögen als solches ergreift, auf die Seligkeit in angemessener Weise hinordnet und zu Akten der Hoffnung befähigt.[4]

Weit notwendiger noch als Glaube und Hoffnung erweist sich die Mutter und Wurzel aller Tugenden,[5] die theologische Tugend der Caritas.[6] „Caritas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo."[7] Die Caritas gibt den Menschen die Kraft und Neigung, Gott als Urheber und Ziel der übernatürlichen Ordnung zu lieben und so dem höchsten Gebote nachzukommen. Durch sie treten die Menschen in die engste geistige Gemeinschaft mit Gott.[8] Diese Tugend der Caritas ist umso notwendiger, als sie die Voraussetzung für die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlungen bildet. Durch die Tugend der Liebe werden alle anderen Tugenden mit ihren Akten informiert und höherwertig und infolgedessen direkt und wirksam auf das übernatürliche Ziel bezogen.[9] Glaubens- und Hoffnungsakte machen uns an sich noch nicht Gott wohlgefällig und heilig. Sie erwirken noch nicht das Heil und lassen sich mit der Todsünde vereinen. Erst durch die Liebe empfangen diese übernatürlichen Akte einen wahrhaft positiven Verdienstwert für die Seligkeit.[10] Diese schöne Tugend der Caritas, deren Erhabenheit Thomas in seiner theologischen Summe so herrlich zu schildern weiß,[11] erblüht aus der Gnade, sie ist Gnade.[12] „... nullus a se caritatem habere potest, immo solius Dei donum est."[13] Die äußeren Hulderweise und Liebestaten Gottes allein vermögen diese Liebeskraft nicht zu geben und das Feuer der Liebe nicht zu entzünden. Kein Mensch vermag sich aus eigener Kraft zu einem Akt der übernatürlichen Liebe Gottes aufzuschwingen.

---

[1] Ueber die theologische Tugend des Glaubens handelt S. Th. II. II. 4.

[2] Vgl. S. Th. II. II. 17. 7. Ueber die theologische Tugend der Hoffnung überhaupt vgl. die Q. d. de spe; dann S. Th. II. II. 17 ss.

[3] S. Th. II. II. 17. 6 ad 3.

[4] Vgl. S. Th. II. II. 17. 1 ad 2; 62. 4 ad 3; S. c. G. III. 154; II. Sent. d. 43. a. 3 ad 4.

[5] S. Th. I. II. 62. 4.

[6] Ueber die Caritas überhaupt vergleiche die Q. d. de caritate; S. Th. II. II. 23 ss.

[7] S. Th. II. II. 17. 6 ad 3.

[8] Vgl. J. Keller, De virtute caritatis ut amicitia quaedam divina. Xenia Thom. II, 233—276.

[9] Ueber die caritas als die forma virtutum lies Q. d. de car. 3; S. Th. 23. 8; 4. 3; I. II. 65. 4. vgl. E. v. Roey, De charitate forma virtutum. Ephem. Theol. Lov. 1 (1924) 43—65.

[10] Vgl. S. Th. I. II. 114. 4; 4; 71. 4; II.II. 23. 7.

[11] S. Th. II. II. 23—25; 27; 44. Ueber die herrlichen Wirkungen der Caritas s. auch das Opusc. De duobus praec. caritatis et decem legis praec. III.

[12] Vgl. S. c. G. III. 152; Q. d. de spe 1 ad 9.

[13] De duob. praec. caritatis legis praec. IV.

Dem Wanderer auf dem Wege zur Seligkeit darf auch nicht gänzlich fehlen der Sinn für das Göttliche, für das übernatürliche Denken und Empfinden, Leben und Handeln, die Empfänglichkeit und Beweglichkeit gegenüber Gottes Antrieben und Bewegungen, die Fähigkeit, sich von Gott zu allen notwendigen Heilsakten anregen zu lassen. Und auch diesen Sinn für das Göttliche und die Aufnahmefähigkeit für die göttlichen Anregungen gibt die Gnade. Sie stimmt das Herz für die Schönheit und Harmonien der übernatürlichen Ordnung.[1] Die Gnade macht uns aufnahmefähig für Gottes Glück und Frieden, Gottes Seligkeit und Freude, Gottes Anregungen und Leitungen. In ihrer Kraft folgen wir willig den Antrieben Gottes.

Eine bedeutsame Rolle kommt in dieser Beziehung den Gaben des hl. Geistes zu. Sie sind nichts anderes als übernatürliche, eingegossene, habituelle Vollkommenheiten, durch die des Menschen geistige Seelenvermögen jene Disposition erlangen, die sie befähigt, den göttlichen Antrieben zum übernatürlichen Leben ohne innere Hemmungen leicht und frei, freudig und bereitwillig zu folgen.[2] Sie machen den Menschen zu einem wohlgestimmten Instrument, auf dem der hl. Geist all die Melodien der Uebernatur zu gestalten vermag. Wir brauchen diese Gaben unbedingt, weil kein Mensch an sein Ziel gelangt, ohne vom hl. Geiste dorthin geführt zu sein,[3] und weil der Mensch in der übernatürlichen Lebensordnung nicht bloß totes Instrument Gottes sein, sondern mit der Gnade tätig und mit Gott zusammen wirken soll.[4] Näherhin sind die Gaben dann notwendig, wenn der Antrieb der Vernunft nicht genügt und ein Antrieb des hl. Geistes unentbehrlich erscheint.[5]

Aus allem Gesagten wird klarer, warum einzelne vorübergehende Hinordnungen und Bewegungen zum übernatürlichen Ziel, d. h. aktuelle Gnaden, nicht genügen, sondern die habituellen Gnaden als bleibende Formen oder Habitus notwendig sind. Thomas geht noch ausdrücklich auf diese Fragen ein. Es ist nicht angemessen, daß Gott für seine Geschöpfe, die zur übernatürlichen Seligkeit bestimmt sind, weniger sorgt als für die Kreaturen, denen er ein natürliches Ziel gegeben hat. In der natürlichen Ordnung sorgt Gott für die Kreaturen aber nicht nur in der Weise, daß er sie zu natürlichen Handlungen bewegt, sondern auch dadurch, daß er ihnen gewisse bleibende Formen und Kräfte verleiht, welche die Prinzipien der Akte sind, damit sie so aus sich zu jenen betreffenden Akten hinneigen. Auf diese Weise werden jene Bewegungen, durch welche die Kreaturen von Gott bewegt werden, für die Kreaturen leicht und naturgemäß. Um so mehr stattet Gott jene Geschöpfe, die er zur übernatürlichen Seligkeit bewegt, mit bleibenden Formen oder übernatürlichen Qualitäten, mit imanenten Anlagen oder Prinzipien aus, durch welche sie suaviter et prompte zur Erlangung des ewigen Heiles bewegt werden.[6] Mit anderen Worten: Es ist angemessen, daß Gott nicht nur durch aktuelle Gnaden, sondern auch durch habituelle den Menschen auf die Seligkeit hinordnet. Auch in der Summa

[1] Vgl. i. Joh. III. 1.
[2] Vgl. S. Th. I. II. 68. 2.
[3] S. Th. I. II. 68. 2.
[4] S. Th. I. II. 68. 3.
[5] S. Th. I. II. 68. 2.
[6] Vgl. S. Th. I. II. 110. 2; II. II. 23. 2.

contra Gentiles geht Thomas auf unser Problem ein. Nur dann ist etwas in angemessener Weise auf sein Ziel hingerichtet, wenn es beständig darauf hingeordnet ist. Da nun der Mensch durch die Hilfe der göttlichen Gnade auf sein Ziel hingerichtet wird, ist es notwendig, daß er ständig jene Hilfe besitzt, bis er an sein Ziel gelangt. Das wäre aber nicht der Fall, wenn die genannte göttliche Gnadenhilfe dem Menschen nur in Form einer vorübergehenden Bewegung oder passio, nicht in Weise einer bleibenden und ruhenden Form zuteil würde. Denn jene Bewegung oder passio würde beim Menschen nur dann vorliegen, wenn er sich wirklich (actu) zum Ziele hinkehrte. Das tut aber der Mensch nicht ständig.

Außerdem ist jedes Wesen zu dem Ziel, das ihm eigentümlich ist, auf Grund seiner Form hingeordnet. Verschiedene Spezies haben darum verschiedene Ziele. Das Ziel, auf das der Mensch durch die Gnadenhilfe hingeordnet ist, geht über die Natur des Menschen hinaus. Darum muß ihm auch eine übernatürliche Form oder Vollkommenheit gegeben werden, durch die er in angemessener Weise auf sein Ziel hingeordnet wird. Ferner soll der Mensch durch seine eigene Tätigkeit an sein übernatürliches Ziel gelangen. Jedes Wesen wirkt aber in Gemäßheit seiner Form. Soll der Mensch durch seine eigenen Handlungen zum Ziel geführt werden, dann benötigt er einer Form, durch welche seine Handlungen eine Wirksamkeit empfangen, die das letzte Ziel verdient.[1]

8. Außer der heiligmachenden Gnade und ihrer Gefolgschaft benötigen die Heiden aktueller Gnaden oder vorübergehender übernatürlicher Bewegungen und Vervollkommnungen der Seelenvermögen.[2] Jeder Mensch braucht Einflüsse oder Antriebe vonseiten Gottes, durch die er zu übernatürlichen Heilsakten des Erkennens und Wollens bewegt wird, also Verstandes- und Willensgnaden.

Der wirklichen Gnaden bedarf auch der im Stande der Gnade befindliche Mensch, also auch der Heidenchrist. Wer die heiligmachende Gnade besitzt, kann deswegen noch nicht des aktuellen Gnadenlichtes und der wirklichen Gnadenkraft entbehren.

Die aktuellen Gnaden müssen zunächst bei dem Heilungsprozeß mitwirken, der durch die Rechtfertigung noch nicht abgeschlossen ist, sondern nach Eingießung der heiligmachenden Gnade fortgesetzt werden soll. Die aktuellen Gnaden haben die Aufgabe, alle Hemmungen zu beseitigen, die dem Gnadenleben hinderlich sind und des Menschen geistige und sittliche Kräfte lähmen. Sie müssen die Kräfte stellen in jenem inneren Kampf um die Durchsetzung, Vormachtstellung und Freilegung all dessen, worin die größten Werte unserer Natur und Uebernatur liegen. Die Bewahrung der höchsten Güter der Seele ist ihnen als Ziel gesetzt. Die Erfüllung dieser Aufgabe begreift auch die andere in sich, daß die Leidenschaften und Begierden, die Ueberbleibsel der Sünde beseitigt werden und das niedrige Begehren in seinem Drängen abgeschwächt werde. Ein vollkommener Sieg über alle Schwächen ist hinieden freilich nicht vergönnt, wird vielmehr erst im Jenseits statthaben.[3] Doch muß auf Erden der Gesundungsprozeß angebahnt werden und fortschreiten.

---

[1] S. c. G. III. 151.

[2] Den Ausdruck „gratia actualis" kennt Thomas noch nicht. Dieser Ausdruck kam erst auf dem Tridentinum auf. Ueber die Notwendigkeit aktueller Gnaden neben der heiligmachenden Gnade lese man E. Hugon, Hors de l'Eglise, 189—206.

[3] Vgl. S. Th. I. II. 74. 3 ad 2.

Der Gerechtfertigte ist auf die Mithilfe der aktuellen Gnade angewiesen, wenn es gilt, die schwere Sünde auf längere Zeit zu meiden und die Hindernisse des geistigen Lebens zu umgehen, die den Gnadenstand bedrohen und die Erreichung des übernatürlichen Zieles gefährden.[1] Nur die Gnade vermag eine vollständige und anhaltende Behütung vor dem Rückfall in die Sünde, eine dauernde und ständige Selbstbehauptung wider alle Versuchungen und jeden sittlichen Zerfall, wider geistige Krankheit und sittlichen Tod zu gewährleisten.[2] Begründet ist diese Unentbehrlichkeit der aktuellen Gnade in dem Umstand, daß der Mensch durch die Rechtfertigung und heiligmachende Gnade noch nicht vollkommen von seiner geistigen und sittlichen Schwäche geheilt ist.[3] Die heilende Kraft der heiligmachenden Gnade ergreift das Fleisch oder das niedere Begehren nicht durch und durch. Die Unwissenheit wird durch sie nicht vollständig aufgehoben. So lang der Mensch durch diese Welt wandert, ist er vor den Feinden des Heiles nicht sicher, bedarf also der Gnadenhilfe.[4]

Der gerechtfertigte Mensch bedarf der aktuellen Gnade auch zur Vollbringung heilverdienstlicher Werke. Die heiligmachende Gnade macht hier noch nicht den besonderen Beistand Gottes überflüssig.[5] Genau so wenig, wie die natürlichen Formen bei ihrer Betätigung die natürliche Mitwirkung Gottes entbehren können, so die übernatürlichen Formen bei ihrer Betätigung der übernatürlichen Mitwirkung Gottes. Wie bei der natürlichen Betätigung Form und Bewegung Gottes Gabe ist, so auch bei der übernatürlichen Betätigung.

Einer ganz besonderen Gnade bedarf der Gerechtfertigte, um wider alle Anstürme, Versuchungen und Gefahren bis an das Ende des Lebens in der Gnade zu verharren.[6] Auf das donum perseverantiae allein stützt sich alle Hoffnung, das gewonnene Heil bis zum Tode zu bewahren. Die Begründung liegt auch hier in der sittlichen und geistigen Schwäche, und in der Wandelbarkeit des Willens, die im Gerechten verbleibt, so lange er auf Erden weilt.[7]

Auch der Sünder und Heide kann der aktuellen Gnaden nicht entbehren. Die Rechtfertigung erheischt eine Vorbereitung. Denn sonst würde der Mensch nicht gemäß seiner Natur von Gott zum Heil bewegt werden. Bei dieser Vorbereitung auf die Rechtfertigung kann nicht auf die aktuelle Gnade verzichtet werden.[8] Das ergibt sich aus der Forderung eines entsprechenden Verhältnisses zwischen Mittel und Zweck. Vorbereitung begreift in sich eine Beziehung zu dem Stand, auf den man sich vorbereitet. Ein Werk der natürlichen Ordnung kann aber nimmermehr in angemessener, wirkursächlicher Beziehung zur Uebernatur stehen. Eine natürliche Vorbereitung ist streng genommen überhaupt keine Vorbereitung. Der Heilsstand erfordert Heilsakte als Vorbereitung.

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 109. 9.
[2] Vgl. S. Th. I. II. 109. 8; 80. 2 ad 2; S. c. G. III. 160; i. Hebr. X. 2.
[3] S. Th. I. II. 68. 2 ad 3; 109. 9.
[4] Vgl. i. Ps. V.
[5] Vgl. S. Th. I. II. 109. 9 ad 1; i. Rom. IX. 3.
[6] S. Th. I. II. 109. 10; vgl. i. Joh. I. 5.
[7] S. Th. II. II. 137. 4; S. c. G. III. 155.
[8] Vgl. S. Th. I. II. 112. 2.

Zu solchen aber ist der Mensch mit seinen natürlichen Kräften nicht fähig.[1]

Insbesondere müssen wir gegenüber den Semipelagianern auf die Notwendigkeit der Gnade für den Anfang des übernatürlichen Lebens und Glaubens hinweisen. Der letzte Grund liegt hier nach Bartmann „nicht in einer absoluten Unmöglichkeit, auf Grund der natürlichen Kräfte eine Anerkennung von geoffenbarten Wahrheiten zu vollziehen..., sondern in der Notwendigkeit der Gnade zum Heilsakt, also in der inneren Hinordnung zum übernatürlichen Endziel".[2]

Außerdem ist die Gnade auch erforderlich zu einer Vorbereitung im weiteren und uneigentlichen Sinn, nämlich zur Hinwegräumung und Vermeidung der Gnadenhindernisse.[3] Auch hier gilt: Gratia praesupponit naturam. Je vollkommener und sündenfreier die Natur ist, um so empfänglicher ist sie für die Gnade.

Hindernis des Gnadenempfanges und des Glaubens und damit des Anfanges der Hinkehr zu Gott ist zunächst der Irrtum und die Unwissenheit. Wo grundlegende natürliche Lebenswahrheiten geleugnet oder verkannt werden, ist der Glaube unmöglich. Die Schwachheit der Vernunft bewirkt außerdem die Hinneigung zu jenen Irrtümern, die so leicht vom rechten Wege abweichen lassen.

Der Gnadenempfang verlangt weiterhin möglichste Meidung der schweren Sünde. Jede Todsünde bedeutet auf dem Wege zum Heile einen Rückschritt, ein neues Hindernis und eine höhere Schranke wider die Gnadenverleihung. Jede Sünde vermindert die Aufnahmefähigkeit für die Gnade. Je weniger dagegen die Heiden verderbt sind, um so aufnahmefähiger sind ihre Herzen für die Gnade.[4] Missionare alter und neuer Zeit bestätigen diese Auffassung des hl. Lehrers. Die Aussaat des Gotteswortes ist dort am wirksamsten und gesegnetsten, wo die Heiden möglichst sittlich rein geblieben sind. Dieser Fall aber trifft selten zu. Es steht fest, daß der Heide aus eigener Kraft nicht auf längere Zeit die schwere Sünde meiden kann.[5] Wenn der Heide auf sich angewiesen bliebe, so würde er in immer neue Sünden stürzen, immer weiter sich von seinem Ziel entfernen und immer unempfänglicher für die Gnade

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 109. 5. u. 6; 9. 6 ad 3; S. c. G. III. 149.

[2] Vgl. S. Th. I. II. 114. 5 ad 1; II. II. 6. 1; S. c. G. III. 152.

[3] Vgl. i. Hebr. XII. 3: „...hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit. Unde si aliquis ponat, et tamen moveatur cor eius ad removendum illud, hoc est ex dono gratiae Dei vocantis per misericordiam suam.... Hoc autem donum gratiae non est gratum faciens. Quod ergo a quibusdam removetur istud obstaculum, hoc est ex misericordia Dei; quod autem non removetur, hoc est ex justitia eius."

[4] Vgl. S. c. G. III. 148.

[5] Vgl. i. I. Cor. XII. 1; S. c. G. III. 160; S. Th. I. II. 109. 8.

werden. Er bedarf der Gnade als Kraftmittel wider die Sünde.[1] Der Gnade allein ist es gegeben, die Heidenwelt vor immer größerer Verkommenheit zu schützen.

9. Sämtliche Gnaden, von deren Notwendigkeit wir bisher gesprochen haben, erfassen das Innere des Menschen. Die Menschen brauchen aber auch äußere Gnaden wie z. B. die Heilspredigt, die Mission, das gute Beispiel, eifrige Missionare, und zwar sowohl für die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Rechtfertigung selbst wie auch zur Bewahrung des Gnadenstandes. Auf einige Punkte möge besonders hingewiesen werden. Zur Vorbereitung auf den Glauben und damit auf die Rechtfertigung bedürfen der äußeren Gnaden besonders die Sünder und alle jene, denen Muße und Kraft zu eigener Forschung mangelt. Die Offenbarung und Verkündigung derselben muß ihnen helfen, die natürlichen lebenswichtigen Wahrheiten oder die praeambula fidei als Voraussetzung des Glaubens sicher, bald und leicht zu erkennen.[2] Die Notwendigkeit der äußeren Gnade ist aber keine absolute.

Notwendiger noch als zur Vorbereitung auf den Glauben ist die äußere Gnade zur Setzung des Glaubensaktes. „Der Glaubensakt ist nach seinen zwei Seiten hin göttlich, nämlich von seiten des inneren Lichtes, das zur gläubigen Zustimmung hinleitet, und von seiten der äußerlich vorgelegten Gegenstände, die durch die göttliche Offenbarung ursprünglich gesetzt sind. Diese Gegenstände verhalten sich zu der Erkenntnis des Glaubens wie die sinnlichen Erfahrungsdaten zur Erkenntnis der Wissensprinzipien; denn durch beide entsteht eine gewisse Bestimmtheit der Erkenntnis. Wie daher die Erkenntnis der Wissensprinzipien von der Sinnlichkeit hergenommen wird, trotzdem das Licht, durch welches die Prinzipien erkannt werden, eingeboren ist — so kommt auch der göttliche Glaube vom Hören, trotzdem der Habitus des Glaubens eingegossen ist.“[3] Diese Worte des hl. Lehrers zeigen implicite die Notwendigkeit der Heidenmission.

IV. Wir können die Notwendigkeit der Gnade von den Anfängen des übernatürlichen Lebens, vom Beginn des Glaubens bis zur Rechtfertigung und zur Erfüllung des hienieden begonnenen Gnadenlebens, ja bis zum Ursprung alles übernatürlichen Lebens, bis zum ewigen Gott hin verfolgen. „Niemand kommt zu mir, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht.“[4] „Wie ein Reb-

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 109. 4.
[2] Vgl. S. Th. I. 1. 1; S. c. G. I. 4; Q. d. de ver. XIV. 10.
[3] Exp. s. l. Boeth. de Trin. III. 1 ad 4 nach der Uebersetzung von K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes-Matth. Jos. Scheeben. Augsburg 1926, 31.
[4] Joh. X. 44.

zweig aus sich keine Frucht bringen kann, wenn er nicht am Weinstock verbleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir verbleibt." [1] „Sine me nihil potestis facere." [2] Ohne Gnade gibt es keinen Anfang und keine Vollendung des übernatürlichen Lebens. In seinem ganzen übernatürlichen Dasein und Wirken ist der Heide vollkommen abhängig von Gottes Gnade und Hilfe. Die Gnade allein verbürgt den Erfolg und gibt die Gewähr für die Erfüllung des Daseinszweckes. Sie allein läßt in ihm den Strom der Gnade des hl. Geistes erquellen, der vom Vater und Sohn ausgeht und in das ewige Leben hineinmündet. [3] Der ganze Heilsprozeß von seinem ersten Beginnen bis zu seiner Vollendung und Krönung ist Gottes Werk. Des Menschen heiliges und übernatürliches Leben von seinen unscheinbaren Anfängen bis zur vollen Entfaltung im Reiche Gottes ist einzig der Gnade zu danken. Gott beginnt im Menschen das Werk der Heiligung und vollendet es bis zum Tage Christi. [4] Die Gnade bewirkt die Hinkehr zu Gott, die Heilung der Seele, die Beharrlichkeit im Guten und die Erlangung der Glorie. [5] Sie gibt das göttliche Sein, das übernatürliche Verdienst und die Belohnung. [6] Die Gnade ist es, die das ewige Leben beginnt und sich entfaltet zur gratia consummata. [7] Auf die gratia viae, auf Gnade des Weges folgt in organischer Entwicklung als Abschluß die Gnade der ewigen Heimat, die gratia patriae. [8] So ist das übernatürliche Leben wahrhaft ein einiges Leben, das sich aus kleinen Anfängen, aus unscheinbarem Keim und verschlossener Knospe zu vollem Leben, voller Schönheit und herrlicher Blüte entfaltet. Die Gnade des Weges ist der Kraft, wenn auch nicht dem Akte nach, der Gnade der Glorie gleich. [9]

V. Es empfiehlt sich für den Missionar wie für alle, die an der Rettung der Heiden mitarbeiten, diese Gedanken des hl. Thomas über die Notwendigkeit und Macht der Gnade oft zu überdenken und tief zu beherzigen. Gratia Dei — vita aeterna! Wir Menschen können nur die Wege bereiten und ebnen und bis zu einem gewissen Grade die Hindernisse des Heiles hinwegräumen. Wir vermögen die Menschen nur bis an die Schwelle des Heiligtums zu führen. Die Neuschöpfung des Menschen aber und die Hineinführung in das Heiligtum ist der Gnade vorbehalten. All unser

[1] S. c. G. III. 148.
[2] Joh. XV. 5.
[3] Vgl. i. Ps. 45; i. Joh. IV. 2. n. 4.
[4] Vgl. Phil. I. 6; i. II. Cor. III. 1.
[5] Vgl. S. Th. I. II. 113. 3.
[6] Vgl. II. Sent. d. 26. q. 1. a. 5; 4 ad 2; Q. d. de ver. XXVII. 5 ad 6.
[7] Vgl. S. Th. I. II. 111. 3 ad 2; II. II. 24. 3 ad 2; III. Sent. d. 13. q. 1 ad 15; Q. d. de ver. XXVII. 5 ad 6.
[8] Vgl. Q. d. de ver. XXVII. 5 ad 6.
[9] Vgl. S. Th. I. II. 114. 3 ad 3; IV. Sent. d. 14. q. 1. a. 2. q. 2. q. 1 ad 4.

Predigen und Lehren, unser Arbeiten und Wirken, unser Organisieren und Handeln schafft die Seele nicht neu. Aus den Büchern und Schriften kommen Glaube und Heil nicht zu den Heiden. Aeußere Mahnungen im Beichtstuhle wirken nicht das übernatürliche Leben. Alle äußeren Liebeswerke und Geistestaten versprechen dem Missionswerk keinen sicheren Erfolg. Das Gut einer einzigen inneren Gnade ist mehr wert und vermag Größeres als alle äußere Welt und alles irdische Wirken. Unsere Aufgabe ist es, den Heiden diese Gnade zu erbitten und zu vermitteln. Wir müssen auch alle Heiden, welche das Heil suchen und ersehnen, darauf hinweisen, daß sie Gott um seine Gnade bitten und von ihr alles erwarten. Die Ausführungen des hl. Lehrers sind eine ernste Mahnung zu einer viel entschiedeneren und durchgreifenderen Anwendung und Benutzung der kirchlichen Gnadenmittel.[1] Es tut gerade in unserer Zeit der Ueberorganisation not, auf die Notwendigkeit der Gnade hinzuweisen. Möchte man sich immer vor Augen halten, daß in den ersten Zeiten nicht die kulturelle Tätigkeit der ersten Nachfolger Christi, sondern die Gnade die Welt neugeschaffen, die Völker innerlich verjüngt, veredelt und geheiligt hat.

Der Hinblick auf die Gnade Gottes und ihre Allmacht gewährt aber auch Trost und Vertrauen. Es lohnt sich, nie der Gnade zu vergessen in allen Stunden der Aussaat, in allen Schwierigkeiten, allen Gefahren und Wirren. Die Mithilfe der Gnade, die Gott versprochen, berechtigt zu einem großen, frohen missionarischen Hoffen auf Ernte und Frucht. Die Gnade ist unsere stärkste Bundesgenossin im großen Geister- und Missionskampf der Welt, dessen Stunde jetzt anhebt und der sich bis zur gigantischen Größe steigern wird. Die Gnade gibt uns Vertrauen und Mut allen anderen Religionen gegenüber, die wider uns stehen und mit uns um die Seelen der Menschen ringen. Freilich, wenn wir auf unser natürliches Können und Wirken, unser Arbeiten und Mühen, unsere Hilfsmittel und Hilfskräfte hinblicken, dann möchte sich Verzagtheit einstellen. Hier stehen wir vielfach hinter den anderen zurück. Aeußere Hilfsmittel in dem Maße, wie sie anderen zur Verfügung stehen, sind uns versagt.

Die Allmacht der Gnade müssen wir aber auch dankbar anerkennen. Jeder, der offenen Auges die Geschichte der Mission und der einzelnen Menschenseelen betrachtet, die den Weg zu Gott gefunden, wird bekennen: hier sind größere Faktoren wirksam als natürliche und äußere.[2] Er wird gestehen, daß hier wahr wird, was der Psalmist vorausverkündet: „Gratiam et gloriam dabit

[1] Ueber die Gnade als vorzügliches Missionsmittel vgl. Schmidlin, Missionslehre, 323—326.

[2] Vgl. 1. Rom. IX. 3.

Dominus",[1] und mit Thomas dankbar anerkennen: „Omnia opera nostra operatus est in nobis, Domine."[2] Rein natürlich sind die Erfolge der Mission nicht zu erklären. Gottes Gnade allein gibt den Schlüssel zum Verständnis so vieler Bekehrungen in der Heidenwelt mit ihren geheimnisvollen Wegen und Weisen. Wir sehen zwar nur die äußeren Ursachen wirken. Unmittelbar, still und verborgen, jedoch um so wirksamer waltet und weht in den Herzen der Menschen die Gnade Gottes. Ihre Größe läßt sie ahnen aus den Werken und Umwandlungen, die sie geschaffen. Ihr müssen wir es auch zuschreiben, wenn in der Heidenwelt nicht aller sittlicher Adel entschwunden und manch schönes Zweiglein aus dem dürren Stumpf des Heidentums emporgesproßt ist.

Unsere Ausführungen dürften in etwa die ganze Herrlichkeit und Schönheit, den Wert und Adel der Gnade aufgezeigt haben. Ihr gegenüber verlieren alle Güter der natürlichen Ordnung an Reichtum und Würde und Wirksamkeit. Es bestätigt sich das herrliche Wort des hl. Thomas: „Bonum gratiae unius est majus bono naturae totius universi."[3]

VI. Es sei erlaubt, noch darauf hinzuweisen, daß die Notwendigkeit der Gnade keine lebensfremde, abstrakte Wahrheit ist. Allezeit ist das Bewußtsein in der Menschheit, auch in der Heidenwelt rege gewesen, daß man ohne Gnade und göttliche Hilfe, ohne Licht aus der jenseitigen Welt und ohne Kraft aus der Höhe die religiös sittlichen Aufgaben des menschlichen Daseins nimmermehr erfüllen und die gottgesetzten Ziele niemals erreichen kann. All die vielen Gebete und Opfer der Heiden, selbst der Aberglaube und Götzendienst zeugen für das allen Menschen gemeinsame Bewußtsein der Schwäche und Unzulänglichkeit, sowie für das tiefe Bedürfnis und unstillbare Verlangen nach göttlicher Gnade und Hilfe.

§ 53. Die Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit der Einsetzung von Gnadenmitteln.

In der gegenwärtigen Heilsordnung hat Gott die ordentliche Verleihung seiner Gnaden an bestimmte äußere Gnadenmittel gebunden. Sie sind die Gefäße, in denen er seine heilende und heiligende Gnade darbietet, oder die Rinnsale, durch welche den Menschen die Wasser des übernatürlichen Gnadenlebens zufließen.[4]

Ist diese Einsetzung und Einrichtung äußerer Gnadenmittel notwendig und zweckmäßig? Wäre es nicht angemessener, wenn Gott

[1] Ps. 83, 12; i. Rom. VI. 4.
[2] Is. 26, 12; i. Rom. IX. 3; i. II. Cor. III. 1.
[3] S. Th. I. II. 113. 9 ad 2; VI. Sent. d. 5. q. 1. a. 3. q. 1.
[4] Vgl. VI. Sent. d. 1. q. 1. a. 2. q. 2 c.

die Menschen auf rein geistigen Wegen zum Heile führte? Die Erfahrung zeigt, daß gerade die äußeren Dinge vielen Menschen zum Falle und Anstoße geworden sind.[1] Man denke nur an den Götzendienst und Aberglauben. Außerdem birgt nach dem Worte eines Modernen der Sakramentalismus die Gefahr der Mechanisierung und Materialisierung der Religion in sich. Endlich erscheint durch die Verknüpfung der Gnadenverleihung mit den äußeren Gnadenmitteln die Heilsmöglichkeit eine Einschränkung zu erleiden.[2]

Demgegenüber ist zunächst darauf hinzuweisen, daß Gott die Sakramente nicht einzusetzen brauchte. Da er aber seine Gnadenverleihung von der Anwendung äußerer Zeichen tatsächlich abhängig macht, muß er auch seine Gründe zu dieser Maßnahme haben. Jedem, der die menschliche Natur kennt oder der sich tiefer in das Wesen und die Eigenart des Menschen hineindenkt, werden diese Gründe nicht ganz verborgen sein oder bleiben. Die Einsetzung äußerer Gnadenmittel ist nämlich sehr nützlich und sinnvoll, zweckmäßig und in gewissem Sinn sogar notwendig.[3] Es ist nämlich eine Eigentümlichkeit der menschlichen Natur, daß sie durch körperliche und sinnlich wahrnehmbare Dinge zur Erfassung und Liebe des Geistigen und Intelligiblen hingeleitet wird. Die Sakramente sind nun aber nichts anderes als Zeichen, die unter der Hülle sinnlich wahrnehmbarer Formen das geistig übernatürliche Leben mit seinem Licht und seiner Kraft vermitteln und den Menschen in höhere, übernatürliche Sphären erheben. Die Sakramente zeugen von der Weisheit und Vorsehung Gottes. Dieser ist es nämlich eigen, für jedes Geschöpf in der Weise zu sorgen, wie es der betreffenden Natur angemessen ist. Darum verleiht Gott uns Menschen als sinnlich geistigen Wesen in zweckdienlicher Weise die notwendige Hilfe zum Heil unter der Hülle körperlicher und sinnlicher Zeichen.[4] Von diesem Gesichtspunkt aus müssen äußere Gnadenmittel nach unseren früheren Ausführungen als vorzüglich geeignete Heilsmittel für die Heiden mit ihrer sinnlich gearteten Denkungsart und Willensverfassung erscheinen.[5]

Die eben ausgeführte Begründung verstärkt sich noch, wenn wir auf den gegenwärtigen Zustand des Menschen hinblicken, in den er durch die Sünde geraten ist. Durch diese hat sich der Mensch den körperlichen Dingen unterworfen. Er ist dadurch krank geworden. Bei einem kranken Menschen aber muß man das Heilmittel an der erkrankten Stelle anwenden. Das gilt auch bei geistig-sittlichen Krankheiten. Wenn dem geistig kranken Menschen, der dem Sinnlichen und Körperlichen ergeben ist, das Geistige in seiner Reinheit und Unverhülltheit vorgelegt würde, so würde er nicht imstande sein, seinen Geist darauf hinzuwenden und damit zu beschäftigen. Es empfiehlt sich also, dem sündigen Menschen das Geistige unter dem Gewande sinnlicher Zeichen darzubieten. In dieser Hinsicht stellen sich uns die Sakramente als passende Heilmittel wider die Sünde dar. Vor dem Sündenfall waren sie überflüssig, weil sich der Mensch damals geistiger Gesundheit erfreute und die richtige Ordnung im Innern des Menschen

---

[1] Vgl. IV. Sent. d. 1. q. 1. a. 2. q. 1. c. 3.

[2] Vgl. S. Th. III. 6. 5. o. 3.

[3] Vgl. zu den folgenden Ausführungen besonders S. Th. III. 61. 1 und 3. Literatur: Diekamp III, 6—9 (mit Lit.) Th. Retaud, Les preuves de convenance de l'institution des sacraments. Rev. Aug. (1903) II. 529 ss; J. Schmitt, Ueber die Kongruenz der Sakramente. Theol. Prakt. Quart. Schr. (1888) 514—528; 668—755.

[4] Vgl. S. Th. III. 60. 4.

[5] Vgl. IV. Sent. d. 1. q. 1. a. 2. sol. 1 ad 3.

herrschte. Des Menschen Geist war Gott, des Menschen niedere Seelenkräfte und der Körper dem Geiste untertan. Es hätte gegen diese Ordnung verstoßen, wenn in damaliger Zeit die Seele durch Körperliches und Sinnliches, das unter ihr stand, vervollkommnet worden wäre.[1]

Noch eine andere Erwägung läßt uns die Zweckmäßigkeit der Sakramente begreifen. Die Ursünde bestand in Hochmut und Stolz. Durch die Sakramente wird nun der Mensch demütig erhalten, weil sie ihn nötigen, das Heil durch Vermittlung von Geschöpfen zu empfangen, die an Wert und Würde unter ihm stehen.

Die Sinnhaftigkeit der Sakramente ergibt sich uns außerdem aus einem erkennenden Eindringen in die Eigenart der gewöhnlichen menschlichen Betätigungsweise. Diese beschäftigt sich vorzüglich mit dem Körperlichen. Wenn im geistigen Leben vollständig von körperlichen Uebungen und Handlungen abgesehen würde, so dürfte das sicherlich den Menschen allzu schwer ankommen. Darum sind die körperlichen Uebungen bei den Sakramenten angeordnet worden. Der Mensch wird durch sie in heilsamer Weise beschäftigt, so daß und damit er jene abergläubischen Uebungen vermeidet, welche im Kult der Dämonen bestehen. Gott hat auch aus diesem Grunde den reichen und abwechslungsvollen Opfer- und Zeremoniendienst der Israeliten angeordnet. Sie blieben auf diese Weise leichter vor dem Götzendienst bewahrt, der durch seine reiche äußere Entfaltung und Pracht die Israeliten so sehr anlockte.

Was insbesondere die Sakramente des Neuen Testamentes angeht, so entsprechen sie ganz unserem jetzigen Zustand, der die Mitte hält zwischen dem Stande des Menschen im Alten Testamente und dem der Seligen in der Glorie. In der Ewigkeit wird sich uns die Wahrheit unverschleiert und vollkommen offenbaren. Droben brauchen wir keine Sakramente mehr. Hienieden aber, wo wir noch im Spiegel und in Rätsel schauen, müssen wir durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen zum Geistigen emporgeführt werden.[2]

Die angeführten Gründe sind Konvenienzgründe. Sie zeigen, daß die Sakramente nicht absolut notwendig gewesen wären. Gott kann auch ohne sie seine Gnade verleihen. Aber mit Hilfe der Sakramente vollzieht sich die Heilung des gefallenen sündigen Menschengeschlechtes auf eine passendere Weise.[3]

Thomas offenbart in diesen Erörterungen sichtlich ein feineres und besseres Verständnis für menschliches Leben und Denken, Fühlen und Bedürfen als manche Spiritualisten unter den alten und zumal den neueren Missionstheoretikern, welche die gefallene Heidenwelt auf möglichst rein geistigen Wegen zum Heile führen und von allen äußeren Gnadenmitteln und Uebungen in weitgehendem Maße absehen wollen.

Der tiefste Einblick in den ganzen Sinn und Wert, die Bedeutung und Zweckmäßigkeit speziell der neutestamentlichen Sakramente bietet sich uns dar, wenn wir sie in Verbindung mit dem Wesen des Christentums betrachten und auf dem Hintergrund der

---

[1] S. Th. III. 61. 2; vgl. IV. Sent. d. 1. q. 1. a. 2. sol. 2; sol. 3 und ad 1; q. 1 c.

[2] S. Th. III. 61. 4 ad 1.

[3] IV. Sent. d. 1. q. 1. a. 2. sol. 1.

großen Wahrheiten unserer Religion überdenken. Es ist vor allem das Zentralgeheimnis der Menschwerdung, das die Sakramente tiefer begreifen und würdigen lehrt. Die Sakramente sind, wie Thomas einmal so schön sagt, „divinae incarnationis reliquia". [1] Wollen wir darum Sinn, Bedeutung und Notwendigkeit der Sakramente verstehen, dann kann es nicht geschehen ohne Einblick in das Wesen des Christentums und der gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu Christi selber, deren Spuren und Bild sie an sich tragen, deren Erbe sie sind, deren Wesen und Sein sie abschatten. Christentum und Christus bedeuten Verbindung des Göttlichen und Menschlichen, Gottes und des Menschen. Christentum ist Heiligung der Seele und des Leibes, der Welt des Uebersinnlichen und der Sphäre des Sinnlichen. Christus und sein Reich ist nicht von dieser, aber in dieser Welt. Verbindung des Ewigen und Zeitlichen, Geistigen und Sinnlichen ist auch den Sakramenten eigen. Wie unter der leiblichen Hülle des Gottessohnes ewiges heiliges Leben flutet, so auch in gewisser Hinsicht unter der Hülle der sakramentalen Zeichen und Worte. Wie die Kirche mehr ist als eine juristische Anstalt, mehr als das Aeußere, was wir wahrnehmen, so sind die Sakramente mehr als rein äußere Zeichen und Vorgänge. Sie enthalten und vermitteln geistiges, übernatürliches Leben. Sie sind geheimnisvolle Zeichen. Die Sakramente sind aber trotz ihrer inneren Würde doch sichtbar und wahrnehmbar wie Christus und seine Kirche und müssen es sein. Rein geistige Gnadenvermittlung wäre keine konsequente Weiterführung des Erlösungswerkes gewesen, dessen Träger der Gottmensch und dessen Mittler die Kirche ist. Wie wir der Incarnation und Kirche eine große Zweckmäßigkeit und relative Notwendigkeit zuerkennen müssen, so auch den Sakramenten.

Durch die Einsetzung der Sakramente ist die Möglichkeit der Erlangung des Heiles keineswegs eingeschränkt oder der Weg zur Seligkeit eingeengt worden. Denn zur Spendung oder zum Empfang der Sakramente sind nur solche Dinge erfordert, die überall zur Verfügung stehen oder mit wenig Mühe zu erhalten sind. [2]

§ 54. Die Notwendigkeit des Sakramentenempfanges in vorchristlicher Zeit.

Die Frage, ob die Einsetzung von Gnadenmitteln angemessen und notwendig ist, darf nicht mit der Frage nach der Notwendigkeit des Gebrauches dieser Sakramente verwechselt werden. Diese letztere Frage müssen wir jetzt beantworten.

I. Die Notwendigkeit und Pflicht des Sakramentenempfanges

[1] IV. Sent. Prol.
[2] S. Th. III. 60. 5 ad 3.

ist nach den Zeitaltern der Heilsgeschichte verschieden. Wir wollen zunächst zeigen, wie es damit in der Zeit vor Abraham bestellt war.

Gab es für die damals lebenden Heiden ein Gnadenmittel ähnlich unserer Taufe, das sie in den Stand der Gnade versetzte, und das auch unmündigen Kindern die Rechtfertigung gewährleistete? War dieses Gnadenmittel vielleicht unersetzlich, so daß keiner ohne seinen Empfang zum Heile gelangen konnte?

Es ist vielfach die Frage nach der Existenz, Wirkungsweise und Notwendigkeit eines sogenannten Natursakraments erörtert worden.[1] Weil Gott das Heil aller Menschen wirksam wolle, müsse, so schloß man, jederzeit auch für alle unmündigen Kinder ein sicheres Heilsmittel bestanden haben. Die Meinung des englischen Lehrers in dieser Frage ist folgende.[2] In der Zeit von Adam bis zur Einsetzung der neutestamentlichen Sakramente wurden die Erwachsenen wie die unmündigen Kinder nur durch den rechtfertigenden Glauben an den kommenden Christus in den Stand der Gnade versetzt. Der Glaube schuf und wirkte in der Zeit vor wie in der Zeit nach der gesetzlichen Anordnung der Beschneidung das Heil. Vor der Beschneidung war überhaupt kein äußeres Zeichen erforderlich, um diesen Glauben kundzugeben, weil die gläubigen Menschen noch nicht angefangen hatten, sich getrennt von den Ungläubigen zur Verehrung des einen wahren Gottes zu vereinen. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß damals die gläubigen Eltern für ihre Kinder, besonders, wenn sie in Lebensgefahr schwebten, einige Gebete verrichteten oder Segnungen spendeten in der gleichen Weise, wie die Erwachsenen für sich Opfer darbrachten und Gebete verrichteten. Dergleichen Segnungen, Gebete und Opfer waren ein äußeres Zeichen des rechtfertigenden Glaubens.[3] Diese Zeichen, durch die der Glaube kundgegeben wurde, bestimmten sich damals die Menschen aus eigenem innerem Antrieb und Gutdünken, ebenso wie sie sich aus rein innerem Drang bewogen fühlten, Gott zu verehren. Gesetzliche Regelung des Kultus und der anzuwendenden sakramentalen Zeichen war in jener Zeit noch nicht notwendig. Eine solche Notwendigkeit trat erst später infolge der durch die Sünde bewirkten Verdunkelung des Naturgesetzes ein. Außerdem forderte der Umstand, daß die Menschheit sich der Fülle der Zeiten näherte, daß die Gnade Christi ausdrücklicher bezeichnet würde.[4]

[1] Vgl. A. Lehmkuhl im K. L. X. s. v. Sakramente 1505 f; P. Schmalzl, Die Sakramente des Alten Testamentes im allgemeinen nach der Lehre des hl. Thomas. Eichstätt 1883, Progr.; W. Stockums, Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder. Freiburg i. B. 1923, 56—60.
[2] Vgl. besonders IV. Sent. d. 1. q. 1. a. 2. sol. 3.
[3] S. Th. III. 70. 4 ad 2; 1 ad 1; 61. 3 ad 2.
[4] Vgl. S. Th. III. 60. 5 ad 3.

Nach diesen und anderen Texten gab es also allezeit äußere Gnadenmittel, die in irgend einer, wenn auch schattenhaften Weise unseren neutestamentlichen Sakramenten entsprachen.[1] Die vorgesetzlichen Sakramente (Opfer, Segnungen, Zeichen, Gebete) bewirkten die Gnade aber nur ex opere operantis, d. h. bei Erwachsenen in Kraft des durch dieselben gesetzten Glaubensaktes, bei unmündigen Kindern vermöge des stellvertretenden Glaubensaktes der Eltern. Die äußere Zeichensetzung genügte darum nicht zur Rettung der Kinder. Wenn von den Heiden solche Zeichen angewandt wurden, ohne daß sie dadurch ihren Glauben ausdrückten, blieben sie wirkungslos. Auf den Glauben kam alles an. Daher war es auch nicht unbedingt notwendig, daß eine äußere Zeremonie an den Kindern vorgenommen wurde, um in ihnen übernatürliches Leben zu wecken.[2] Es sind tatsächlich Kinder ohne Empfang eines Sakramentes bloß durch den Glauben und das Gebet der Eltern gerettet worden.[3] Anderswo sagt Thomas, daß vor der Beschneidung Menschen durch den Glauben allein zusammen mit der Darbringung von Opfern dem mystischen Leibe Christi einverleibt wurden. Wo diese Zeichen verwandt wurden, spielten sie aber nicht entfernt die Rolle wie die christlichen Sakramente. Sie waren nur Zeichen, infolgedessen auch keine wesentlich notwendigen Heilsmittel. Auch bei den unmündigen Kindern war der Glaube der Eltern entscheidend.[4] Da der Glaube nicht nur für die Juden, sondern mit der Hilfe Gottes auch für die Heiden möglich war, vermochten auch Heiden ihren Kindern das Heil zu vermitteln.

So war in der Zeit des Naturgesetzes eine gewisse Freiheit gegeben. Das wurde im Verlauf der Geschichte anders. Der Umstand, daß sich die Menschheit mehr und mehr der Fülle der Zeiten näherte und die Verheißungen vom kommenden Erlöser und der kommenden Gnadenzeit deutlicher und klarer wurden, erforderte auch eine deutlichere Kundgebung und Bezeichnung des zukünftigen Heiles und eine größere Entfaltung des Glaubens. Gott machte darum auch seine Gnadenverleihung in gesteigertem Maße von der Anwendung bestimmter Gnadenmittel abhängig, die den Glauben an den Erlöser und Mittler deutlicher und formeller kund taten.[5]

II. Zur Zeit Abrahams wurde die Beschneidung eingesetzt.[6] Das mosaische Gesetz übernahm sie als religiöse Zere-

[1] Vgl. S. Th. III. 61. 3 ad 2; 86. 6: „In veteri lege et in lege naturali erat aliqualiter sacramentum poenitentiae." Vgl. ibid. 61. 3 ad 3 (sacramentum Melchisedech).
[2] Vgl. S. Th. III. 61. 3 ad 2.
[3] S. Th. III. 68. 10.
[4] Vgl. IV. Sent. d. 1. q. 2. a. 6. sol. 2; S. Th. III. 68. 1 ad 1.
[5] Vgl. IV. Sent. d. 1. q. 2. a. 1. sol.; S. Th. III. 61. 3 ad 2.
[6] S. Th. III. 70. 2 ad 1.

monie, welche das Leiden Christi darstellte, die Gnade in irgend einer Weise verlieh und als Zeichen des Bundes mit Gott galt.[1] Aus der Völkerkunde wissen wir, daß die Beschneidung vielen Völkern unbekannt, vielen aber auch bekannt war und noch ist. Ob die Vornahme der Beschneidung bei den letzteren auf uralte religiöse Traditionen zurückgeht, können wir nicht feststellen. Die Möglichkeit ist gegeben, ebenso wie die Möglichkeit besteht, daß manche Heidenvölker den genannten Brauch von den Juden übernommen haben.[2]

Es ergeben sich nun zwei Fragen für uns. Konnten diejenigen Heiden männlichen Geschlechtes, welche in der Zeit des Gesetzes lebten und die Beschneidung nicht kannten, auch ohne Vornahme der Beschneidung gerettet werden, oder war die Beschneidung für sie, besonders für die unmündigen Knäblein, unerläßliches Mittel der Rechtfertigung? Wären also alle diejenigen zu verdammen, welche die Beschneidung nicht empfingen? Mit Rücksicht auf diejenigen Heiden aber, welche die Beschneidung vornahmen, ist zu fragen, ob diesem ihrem Brauche die gleichen Wirkungen wie der jüdischen Beschneidung zukamen. Die Beantwortung der letzten Frage hängt grundsätzlich davon ab, ob Gott die Beschneidung für die Heiden als notwendiges Heilsmittel angeordnet hat und den Heiden für den Fall der Vornahme derselben seine Gnade versprochen hat. Da nach Thomas die Beschneidung als Gnadenmittel nur dem Volke Israel gegeben wurde,[3] so ist die zweite Frage schon beantwortet. Die Beschneidung der Heiden als solche entbehrte des heilwirkenden Charakters. Wie konnten aber dann die Heiden zum Heil gelangen? Mußten sie etwa Proselyten werden und die jüdische Beschneidung oder ein ähnliches jüdisches Gnadenmittel empfangen?

Vernehmen wir zur Beantwortung dieser Frage zunächst in Kürze die Lehre des hl. Thomas über die Beschneidung.[4] Die Beschneidung, das Vorbild der Taufe, war eine äußere Kundgebung des Glaubens, durch welche die Menschen der Vorzeit in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen wurden.[5] Diese Beschneidung verlieh in irgend einer Weise die Gnade, und zwar nicht nur zur Tilgung der Erbsünde und aktueller persönlicher Sündenschuld (Petrus Lombardus) und zur Ueberwindung der Begierlichkeit, sondern auch zu positiven Leistungen wie überhaupt zu allen Gnaden-

---

[1] Ueber die Beschneidung vgl. V. Ermoni, Circoncision. Dict. de théol. cath. II, 2519—2527; H. Lesêtre, Circoncision. Dict. de la Bible. II². Paris 1912, 772—780; Schegg, Beschneidung. K. L. II. 511—514; W. Stockums, Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder, 60—64; J. J. Tierney, Circumcision. The Cath. Encycl. III, 777—779; Circumcision, Hastings Encycl. III, 659—680.

[2] Vgl. IV. Sent. d. 1. q. 2. a. 2. q. 1. o. 3.

[3] S. Th. III. 70. 2 ad 3; IV. Sent. q. 2. a. 2. q. l. c.; vgl. o. 3.

[4] Ueber die Beschneidung handeln IV. Sent. d. 1. q. 2. a. 1 und 5; S. Th. III. 70.

[5] Vgl. S. Th. III. 70. 1.

wirkungen,[1] aber nur insofern und weil sie wie die anderen Sakramente des Alten Bundes Zeichen des rechtfertigenden Glaubens und des künftigen Leidens Christi war.[2] Ohne diesen Glauben war sie wertlos. Damit haben wir schon im voraus die Frage beantwortet, welche Bedeutung dem Akte der Beschneidung als solchen bei der Gnadenverleihung zukommt.

Es ist eine alte Streitfrage, ob unser jüdischer Ritus das Heil ex opere operato oder nur ex opere operantis wirkte.[3] Nach Thomas wird in der Taufe die Gnade in Kraft der Taufe selbst verliehen, insofern sie Instrument des vollkommenen Leidens Christi ist. Bei der Beschneidung aber wurde die Gnade nicht kraft der Beschneidung selbst,[4] sondern kraft des Leidens Christi gewährt, dessen Zeichen sie war. Die Gnade wurde bei der Beschneidung nur deswegen verliehen, weil und insofern der Mensch durch ihren Empfang den Glauben an Christus oder an das Leiden Christi kundgab. Diese zur Erweckung der Gnade notwendige Kundgebung leistete der Erwachsene für seine Person durch sich selbst und das Kind durch einen Erwachsenen. Die Gerechtigkeit kam also auch hier nur aus dem bezeichneten Glauben, nicht aus der bezeichnenden Beschneidung.[5] Die Beschneidung und die anderen Sakramente des Alten Bundes waren schwache und armselige Elemente, die die Gnade weder direkt enthielten, noch unmittelbar aus eigener Kraft bewirkten,[6] sondern nur bezeichneten.[7] Sie bezeichneten nur den Glauben, durch den die Väter gerettet wurden.[8]

Diese Lehren über die Beschneidung gelten, wie es schon in unseren Ausführungen zum Ausdruck gekommen ist, sinngemäß für alle Sakramente des alten Bundes (Paschalamm u. a.).[9] Wir brauchen daher nicht näher darauf einzugehen. Als Folgerungen ergeben sich aus obigen Ausführungen wichtige Wahrheiten.

Die jüdische Beschneidung vermochte für sich allein ohne Bekundung des Glaubens keinen Juden zu rechtfertigen,[10] war darum auch keine conditio sine qua non der Rechtfertigung in der Zeit von Abraham bis Christus.[11] Der Glaube allein vermochte zu rechtfertigen. Er leistete das Wesentliche im Rechtfertigungsprozeß. Ohne äußeren Judaismus, ohne Beschneidung oder ähnliche alttestamentliche Gnadenmittel konnten alle Heiden durch die Beobachtung des Gesetzes der Früchte des äußeren Judaismus und der alttestamentlichen Sakramente teilhaftig werden.[12] Der innere

---

[1] S. Th. III. 70. 4. Ueber den Wechsel in den Anschauungen des hl. Thomas betreffs der Wirkungen der Beschneidung vgl. IV. Sent. d. 1. q. 2. a. 4. q. 3; S. Th. III. 62. 6 ad 3.

[2] Vgl. S. Th. III. 62. 6 ad 3; III. 70. 4.

[3] Vgl. ibid.

[4] Stockums weist darauf hin, daß Thomas im Sentenzenkommentar (IV. Sent. d. 1. q. 2. a. 4. q. 3) der Beschneidung noch eine virtus propria ähnlich der Wirkungsweise der neutestamentlichen Sakramente zuschreibt. a. a. O. 61.

[5] S. Th. III. 70. 4. c. und ad 2.

[6] S. Th. III. 61. 4 ad 2; S. Th. III. 62. 6.

[7] i. Rom. IV. 2.

[8] Vgl. De artic. fidei et eccl. sacr. ad Ep. Pan. 2.

[9] Vgl. S. Th. I. II. 103. 2.

[10] i. Rom. III. 1.

[11] Vgl. S. Th. III. 70. 4 ad 3.

[12] ibid.

Judaismus und die innere Herzensbeschneidung war mehr wert als der äußere Judaismus und die äußere Beschneidung.[1] Thomas stellt den weitherzigen Satz auf, daß für alle Heiden, die in der Zeit des Gesetzes lebten, sämtliche Heilmittel wider die Erbsünde und sonstige Sünden bestehen blieben, die vor der Anordnung der Beschneidung ihre Segenskraft entfaltet hatten,[2] und daß der Glaube an den einen Mittler allein allezeit zur Tilgung der Erbsünde genügte. Der hl. Lehrer hält auch bezüglich der Zeit des Gesetzes daran fest, daß der Glaube der Eltern unmündigen Kindern das Heil sichern konnte.[3] Somit besteht nach der Ansicht des hl. Thomas wenig Anlaß, über die Heilsmöglichkeit der vorchristlichen Heiden, vorab der unmündigen Kinder, so ganz und gar pessimistisch zu denken.

§ 55. Die Notwendigkeit des Sakramentenempfanges in nachchristlicher Zeit.

I. Der Stifter des neuen Bundes hat sieben Sakramente eingesetzt, denen eine weit größere Bedeutung als den Sakramenten der vorchristlichen Zeit zukommt. Erstere bezeichnen nicht nur die Gnade, sondern enthalten und bewirken dieselbe.[4] Ihr Empfang ist nicht nur einzelnen Menschen, wie einst den Juden männlichen Geschlechtes die Beschneidung, sondern allen Menschen zur Pflicht gemacht, ohne daß damit gesagt sein soll, daß jeder Mensch alle einzelnen Sakramente empfangen muß. Gegenüber den neutestamentlichen Sakramenten besteht nicht mehr die Freiheit, wie sie einst gegenüber den Gnadenmitteln des alten Bundes gegeben war. Die Sakramente des neuen Bundes sind innerlich notwendige Mittel zur Erreichung des ewigen Heiles.[5] Zur Erreichung eines Zieles aber kann ein Mittel in der Weise notwendig sein, daß das Ziel ohne dieses Mittel überhaupt nicht erreichbar ist — man denke etwa an die Notwendigkeit der Speise zur Erhaltung des Lebens — oder in der Weise, daß das Ziel mit Hilfe dieses Mittels leichter und passender erreicht wird. Man kann hier etwa an die Notwendigkeit eines Pferdes zur Vollführung einer Reise denken. Im letz-

---

[1] i. Rom. II. 4. Damit ist nun aber nicht gesagt, daß der Uebertritt zum Judentum den Heiden ganz gleichgültig sein konnte. „... gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis quam sub sola lege naturali; et ideo ad eas admittebantur; sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et saeculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari." S. Th. I. II. 98. 5 ad 3.

[2] IV. Sent. d. 1. q. 2. a. 2. sol. 1 ad 2 und ad 3.

[3] IV. Sent. d. 1. q. 2. a. 6. sol.

[4] S. Th. III. 61. 4 ad 2.

[5] Vgl. E. Springer, Zur Frage der Heilsnotwendigkeit der Sakramente. Katholik 97 (1917) 258—271.

teren Fall haben wir es nicht mit einer necessitas absoluta, sondern mit einer necessitas finis im weiteren Sinn zu tun. Letztere Art von Notwendigkeit liegt nun bei der Firmung, Ehe, Priesterweihe und Oelung vor, während die Taufe und Buße (diese unter Voraussetzung des Falles in eine schwere Sünde nach der Taufe) zur Erreichung des Heiles schlechthin notwendig sind.[1] Taufe und Buße sind unentbehrlich zur Erlangung der gratia prima, die übrigen Sakramente zur Bewahrung und Vermehrung derselben.

Um die Notwendigkeit des Empfanges der Sakramente klarer zu erkennen, wollen wir ganz kurz ihren Zweck und Wert im allgemeinen betrachten. Die Sakramente sind Heilmittel wider die Sünde. Sie heiligen den Menschen und bewirken in Kraft der Bewegung durch die erste Ursache jene Gnade, welche Vorbedingung des Heiles ist und den Menschen zum Gliede Christi macht.[2] Durch die Sakramente werden die sündigen Menschen der Früchte der Erlösung teilhaftig. Sie führen das Erlösungswerk im einzelnen Menschen fort. Sie geben oder vollenden das übernatürliche, geistige Leben. Die Taufe erzeugt dieses Leben. Durch die Firmung wird es befestigt. Die Eucharistie ist Nahrung des übernatürlichen Lebens. Zur Heilung seelischer Krankheiten dient die Buße. Die hl. Oelung entfernt die Ueberbleibsel der Sünde und bereitet die Seele für die Glorie. Für das gesellschaftliche Leben und seine Vollendung, speziell für die Vervollkommnung und Ausbreitung der Kirche sind die beiden Sakramente der Priesterweihe und Ehe von Bedeutung.[3] Durch die Kraft der Sakramente wird der Mensch zur künftigen Glorie hingeleitet, welche in einer siebenfachen Mitgift, nämlich in drei Erbgütern der Seele und vier Erbgütern des Leibes besteht. Die Gaben der Seele sind die Schauung Gottes durch seine Wesenheit, der Besitz und Genuß Gottes, die des Leibes die Unmöglichkeit des Leidens und die Verklärung, die agilitas und die subtilitas.[4]

So wird uns die Wichtigkeit und Notwendigkeit des Sakramentenempfanges ganz im allgemeinen klar. Was die Notwendigkeit des Empfanges der Sakramente für den einzelnen Menschen betrifft, so gilt im allgemeinen der Grundsatz, daß eine direkte Pflicht nur für den besteht, dem der Sakramentenempfang pflichtmäßig vorgeschrieben ist. Die Vorschrift des Sakramentenempfanges galt noch nicht in der Zeit vor dem Leiden Christi.[5] Genaueres werden wir bei der nun folgenden Erörterung über die Heilsnotwendigkeit der einzelnen Sakramente erfahren.

II. Von allergrößter Wichtigkeit und Notwendigkeit für die Erlangung des Heiles ist die hl. Taufe.[6] Vor dem Leiden Christi noch nicht vorgeschrieben wurde sie nach demselben nicht bloß den Juden, sondern auch den Heiden zur Pflicht gemacht. Keiner kommt zum Heil ohne das Sakrament der Wiedergeburt.[7]

---

[1] De art. fidei et eccl. sacr. ad Ep. Pan. 2; S. Th. III. 65. 4.
[2] S. Th. III. 63. 1; 62. 1; 65. 1.
[3] Vgl. S. Th. III. 65. 1; De artic. fidei et eccl. sacr. ad Ep. Pan. 2.
[4] De artic. fidei et eccl. sacr. ad Ep. Pan. 2.
[5] Vgl. S. Th. III. 66. 2 ad 3; 68. 1 ad 1.
[6] S. Th. III. 65. 3 ad 4; 67. 2 ad 3; 3 ad 3; i. Gal. III. 9. Ueber die Notwendigkeit der Taufe wird gehandelt S. Th. III. 68. 1 und 2. Vgl. Stockums, a. a. O. 64—117.
[7] Vgl. S. Th. III. 68. 1; i. Joh. III. 1. n. 2.

Die äußere Begründung für die Notwendigkeit der Taufe liegt im universalen Taufbefehl Christi (necessitas praecepti).[1] Die necessitas medii der Taufe offenbart sich uns, wenn wir die Wirkungen der Taufe betrachten.[2] Durch die Taufe werden alle Sünden, die Erbsünde sowohl wie die persönlichen Sünden, mitsamt den Sündenstrafen nachgelassen. Sie ist das Sakrament der Toten, das die Sünder zum Gnadenleben erweckt und die Wiedergeburt der menschlichen Seele bewirkt.[3] Sie stellt das Prinzip des übernatürlichen Lebens und die Pforte zu den übrigen Sakramenten dar, ist also notwendig, um das geistige übernatürliche Leben beginnen zu können. Beim Getauften mäßigt sich außerdem die Glut der Leidenschaften.[4] Durch die Taufe werden die Menschen der eingegossenen Tugenden teilhaftig.[5] Die Taufe macht den Menschen zu einem Glied Christi und öffnet ihm die Tore zum Himmelreich.[6] Damit haben wir den tiefsten Grund für die Notwendigkeit der Taufe berührt. Wir können das Heil nur durch Christus oder die Verbindung mit ihm gelangen. Die Taufe ist aber gerade das Mittel der Wiedergeburt und Einverleibung in den mystischen Leib Christi.[7] Wenn man alle Wirkungen der Taufe, Sündentilgung, Heiligung, character indelibilis etc. zusammennimmt, dann kann man sagen, daß sich die Taufwirkungen durch nichts anderes ersetzen lassen.[8] Auch die Ersatzmittel der Blut- und Begierdetaufe sind nicht gleichwertig. Denn sie verleihen z. B. nicht den character indelibilis. Darin liegt auch der Grund dafür, daß die Mission noch nicht deswegen überflüssig wird, weil die Menschen eventuell auch auf rein geistigen Wegen ohne Anwendung von Gnadenmitteln zum Heil gelangen können.

Die Taufe ist so notwendig, daß sie dort, wo sie nicht in der kirchlichen Form statthaben kann und durch ein anderes entsprechendes Heilmittel ersetzt wird, doch in ihrem Wesen vorhanden sein muß. Damit diese Ersatzmittel ihre Wirkung ausüben können, muß wenigstens bei Erwachsenen mit ihrem Empfang ein ausdrückliches oder einschließliches Votum nach dem wirklichen Empfang der hl. Taufe verbunden sein.[9] Es kommen hier nur zwei Ersatzmittel in Betracht, die Begierde- und die Bluttaufe.[10]

---

[1] Mt. XVI. 16; XXVIII, 19; Joh. III. 3 und 5. Vgl. S. Th. III. 66. 2. c. und ad 2.

[2] Darüber S. Th. III. 69.

[3] S. Th. III. 67. 3. Bei Erwachsenen sind aber die durch die Taufe empfangenen Gnaden nicht die erste Gnade. Das zeigt S. Th. III. 68. 4 ad 2, wo zugleich ein Wink für die Missionsmethode und Taufpraxis gegeben ist: „... spiritualis medicus, scil. Christus, operatur dupliciter: uno modo interius per seipsum, et sic praeparat voluntatem hominis, ut bonum velit et malum odiat; alio modo operatur per ministros, exterius adhibendo sacramenta, et sic operatur perficiendo exterius id quod est interius inchoatum. Et ideo sacramentum baptismi non est exhibendum nisi ei in quo interioris conversionis aliquod signum apparet; sicut nec medicina corporalis adhibetur infirmo, nisi in eo aliquis motus vitalis naturae appareat."

[4] S. Th. III. 66. 3.

[5] S. Th. III. 69. 4.

[6] S. Th. III. 69. 7.

[7] Vgl. S. Th. III. 68. 1; i. Joh. III. 1. n. 1.

[8] S. Th. III. 67. 3 ad 3.

[9] Vgl. S. Th. III. 69. 4 ad 2; 5 ad 1; IV. Sent. d. 4. q. 3. a. 3. sol. 1 ad 2. Ueber solche Ersatzmittel vgl. Stockums, a. a. O. 88—107.

[10] Vgl. S. Th. III. 68. 2 ad 3; IV. Sent. d. 4. q. 3. a. 3.

Die Begierdetaufe empfängt der Mensch dann, wenn er nach der Taufe verlangt, aber aus irgend einem Grunde oder Zufall vor Empfang der Taufe vom Tode übereilt wird. Ein solcher Mensch kann ohne die wirkliche Taufe das Heil erlangen wegen des Verlangens nach der Taufe, das aus seinem Glauben entspringt und durch die Liebe wirksam ist. Durch die Begierdetaufe wird der Mensch innerlich von Gott, dessen Macht nicht an die sichtbaren Sakramente gebunden ist, geheiligt.[1] Bei Gott gilt der gute Wille, das Sakrament empfangen zu wollen, für die Tat.[2]

Eine andere Erwägung führt zum selben Ergebnis: Die Wassertaufe hat ihre Wirksamkeit vom Leiden Christi und zuletzt von ihrer ersten Ursache, nämlich dem hl. Geiste. Die Wirkung hängt nun zwar von der ersten Ursache ab, aber die Ursache ist nicht von der Wirkung und ihrem Wirken abhängig. Die Ursache ragt vielmehr über die Wirkung hervor. Aus diesem Grunde kann eine Person durch die Kraft des hl. Geistes der Segnungen der hl. Taufe teilhaftig werden, ohne die Wasser- oder Bluttaufe zu empfangen, dann nämlich, wenn ihr Herz durch den hl. Geist zum Glauben, zur Gottesliebe und zur Reue über die Sünden bewegt wird. Diese Taufe wird deshalb auch Bußtaufe genannt.[3]

Durch den Glauben an Christus und das ausdrückliche oder einschlußweise Verlangen nach der Taufe haben Cornelius und andere die Nachlassung der Sünden, die Gnade und die eingegossenen Tugenden erlangt.[4] Wer gleich ihnen an Christus glaubt, wird schon vor der Taufe dem mystischen Leibe Christi geistigerweise einverleibt, später durch das Sakrament auch leiblich.[5]

Mittelst der Begierdetaufe ist allen Heiden mit Ausnahme der unmündigen Kinder und der dauernd des Gebrauches der Vernunft beraubten Erwachsenen der Zugang zum Heile eröffnet. Das Heil der ersteren ist nicht unbedingt und unter allen Umständen abhängig von dem äußeren Empfang der Wassertaufe, wie Abälard behauptet. Der hl. Geist kann sie direkt und unvermittelt zum Heile führen, indem er durch seine innere Gnade das Heil in ihren Herzen wirkt. Wie weit und in welchem Umfange der hl. Geist durch seine innere Gnade allein ohne Zuhilfenahme eines äußeren Gnadenmittels die Menschen heiligt, bleibt dunkel. Dem Menschen ist kein Einblick in die Oekonomie der Gnade gestattet. Warum aber, so fragen wir, soll man ihr gar so enge Grenzen ziehen?

Ein zweites Ersatzmittel der Taufe, das auch für die unmün-

---

[1] S. Th. III. 68. 2.
[2] S. Th. III. 68. 2 ad 3.
[3] Vgl. S. Th. III. 66. 11. u. 12.
[4] Vgl. S. Th. III. 69. 4 ad 2.
[5] Vgl. S. Th. III. 69. 5 ad 1.

digen Kinder in Betracht kommt, haben wir in der Bluttaufe vor uns.[1] Die Wassertaufe hat ihre Wirksamkeit vom Leiden Christi, dem sie uns gleichförmig macht. Weil diese Gleichförmigkeit auch durch die Bluttaufe hergestellt wird, kann letztere die Wassertaufe ersetzen.[2] Der Martyrer wird aller Schuld und Strafe ledig und der heiligmachenden Gnade teilhaftig. Die Bluttaufe wirkt wegen ihrer besonderen Würde und ihres erhabenen Wertes sogar quasi ex opere operato. Während nämlich das Leiden Christi in der Wassertaufe durch eine gewisse figürliche Darstellung und in der Begierdetaufe durch eine gewisse affectio wirkt, so hier durch werkliche Nachahmung. Während der hl. Geist in der Wassertaufe durch eine verborgene Kraft und in der Bußtaufe durch die Bewegung des Herzens tätig ist, so in der Bluttaufe durch die allgewaltige Glut der Liebe. Sagt doch die hl. Schrift: „Eine größere Liebe hat niemand als der, welcher sein Leben hingibt für seine Freunde."[3]

Für alle jene Kinder und Erwachsenen, die das votum baptismi nicht vollziehen können und auch nicht des Martertodes gewürdigt sind, ist die Wassertaufe das einzige Heilsmittel.[4] Thomas stellt sich einmal die Frage, ob ein in der Wüste geborenes Kind ohne Empfang der Taufe durch den Glauben der Eltern gerettet werden könne. Seine Antwort lautete verneinend.[5] Solange die Kinder nicht den Gebrauch der Vernunft und des freien Willens besitzen, können sie keine Akte des Glaubens, der Reue und der Liebe betätigen, können daher auch nur von Gott allein durch informatio ihrer Seelen in den Gnadenstand versetzt werden. Dies aber geschieht nicht ohne das Taufsakrament oder dessen Ersatz. Wie die Erbsünde nicht auf ihren freien Willen hin, sondern durch die fleischliche Abstammung von Adam über sie kam, so wird die Gnade

---

[1] Ueber die Bluttaufe vgl. besonders S. Th. III. 66. 11 und 12; IV. Sent. d. 4. q. 3. a. 3. Lit.: Diekamp III, 84—87; Bartmann II³, 278—280; W. Hellmanns, Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels i. d. altchristl. Kirche. Breslau 1912; J. Pohle, Soldatentod u. Martyrertod. Paderborn 1918.

[2] IV. Sent. d. 4. q. 3. a. 3. q. 3 c.; S. Th. III. 66. 11.

[3] S. Th. III. 66. 12.

[4] S. Th. I. II. 113. 3 ad 1; 67. 3; 68. 3; 73. 3; III. 67. 3; 69. 6; IV. Sent. d. 4. q. 3. a. 3. q. 2 ad 3. Die angeführte Meinung des hl. Thomas teilen die meisten katholischen Theologen, neuerdings auch Stockums. Klee und andere halten es für sicher, Laurent für wahrscheinlich, daß allen unmündig sterbenden Kindern eine „Erleuchtung in der Todesstunde" zuteil wird, so daß sie sich frei für oder gegen ihr übernatürliches Ziel entscheiden können. Die Ansicht des hl. Thomas ist natürlich ein äußerst starker Grund für die Notwendigkeit der Heidenmission.

[5] Quodl. VI. 4. Ueber die Notwendigkeit der Kindertaufe vergleiche J. Bellarmy, Sort des enfants morts sans baptême. Dict. de théol. cath. II, 364—378; F. C. Ceulemans, De parvulis, qui sine baptismo moriuntur. Lovanii 1886, 35 ss.; Diekamp III, 80—83; W. Stockums, Das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder. Freiburg i. B. 1923.

nur durch die geistige Wiedergeburt von Christus auf die Menschen übergeleitet.[1] Können sie ihrer nicht durch das Verlangen nach der Taufe oder durch die Bluttaufe teilhaftig werden, dann ist es nur möglich durch den wirklichen Empfang der Wassertaufe.[2] Durand von St. Pourcain († 1332) mit seiner Lehre von der Rettung aller im Mutterschoß ungetauft sterbenden Kinder, Johannes Gerson († 1429) mit seiner Anempfehlung des Gebetes zu Gott und zu den Schutzengeln der betreffenden Kinder als eines Heilsmittels für diese, Gabriel Biel mit seiner Auffassung von der sanctificatio in utero für alle nicht zur Taufe gelangenden Kinder als einer regelmäßigen Heilsveranstaltung, endlich auch Kajetan, Eusebius Amort, Bianchi mit ihrer Ansicht, daß zur Rettung der unmündigen Kinder ein baptismum in voto oder ein stellvertretender Glaube seitens der Eltern genüge, stellen sich hier gegen die Lehre des hl. Thomas.[3]

Somit gibt es nach Thomas, der hier mit dem hl. Augustin übereinstimmt, für die ohne Taufe sterbenden, unmündigen Kinder keine Möglichkeit des Heiles. Und doch, so fragen wir uns, ist uns denn bezüglich dieser unmündigen Kinder alle Hoffnung genommen? Wir dürfen wohl mit einem vertrauensvollen Nein antworten. Wenn uns die Forderung des hl. Thomas, die das Heil der unmündigen Kinder vom Empfang des Taufsakramentes abhängig macht, zu streng erscheinen und am Heil ungezählter Menschenkinder verzweifeln lassen möchte, so bemerken wir, daß in der Lehre des hl. Thomas die Elemente liegen, die zu einer weitherzigeren, optimistischeren Ansicht führen können. Ein großer herrlicher Gedanke hebt in etwa über allzu große Traurigkeit und Bangnis um das Schicksal der Heidenwelt hinweg. Gott hat seine Wirksamkeit nicht so sehr mit den Sakramenten verbunden, daß er nicht auch ohne die Sakramente die Wirkungen der Gnadenmittel verleihen könnte. Er ist auch nicht gebunden an die Diener der Kirche, um seine Gnaden zu spenden. Er vermag den Engeln die Kraft zu geben, die Sakramente zu spenden.[4] Er kann auch ohne die Sakramente die Menschen heilen.[5] Deus potentiam sacramentis non alligavit.[6] Gott verfügt selbst über die Macht, die ungeborenen Kinder im Schoße der Mutter zu heiligen.[7]

---

[1] Vgl. S. Th. I. II. 113. 3 ad 1.

[2] ibid. „Außersakramentale Heiligungen" sind nach Thomas nur in den von der hl. Schrift bezeugten Fällen vorgekommen. S. Th. III. 27. 6.

[3] Siehe Stockums, a. a. O. 91—98.

[4] S. Th. III. 64. 7.

[5] IV. Sent. d. 1. q. 1. a. 2. sol. 1.

[6] So schrieb Petr. Lombardus (IV. Sent. d. 4) und die ihm folgende Scholastik (Alexander von Hales, Bonaventura, Sylvester von Ferrara, Gerson u. a.) betonte den Satz. Vgl. Capéran, Le problème d. s. Ess. hist. 183 u. Ess. théol. 86, aber auch die Ausführungen bei W. Stockums, Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder, 23 ff.

[7] IV. Sent. d. 1. q. 2. a. 6. sol. 2 ad 2.

Uebrigens waltet ja auch Christi Gnade schon vor dem Empfang des Sakramentes innerlich in den Herzen der Menschen.[1]

III. Bezüglich des Empfanges der hl. Firmung besteht nur eine Notwendigkeit im weiteren Sinn. Die hl. Firmung ist notwendig, um leichter und sicherer an das Ziel zu kommen. Alle Sakramente sind in irgend einer Weise notwendig zum Heile. Aber es gibt etwelche, ohne deren Empfang das Heil sich nicht verwirklichen läßt, andere dagegen, die zur Vollendung des Heiles beitragen. In der letzteren Weise ist die Firmung heilsnotwendig.[2] Folglich können die Heiden auch ohne Firmung gerettet werden. Mit Rücksicht auf die sittliche Schwäche erweist sich dieses Sakrament als besonders wichtig für die Erhaltung, Behauptung und Kräftigung des übernatürlichen Lebens in den Heidenchristen.[3]

IV. Auf das Sakrament der hl. Firmung folgt das Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn.[4] Die hl. Eucharistie ist Krone und Höhepunkt aller Sakramente.[5] Helle Lichter leuchten von ihr aus durch die ganze Welt. Ströme von Kraft fließen von ihrem Thron aus dahin, um alle Lande zu bewässern und zu befruchten. Heilige Liebe glüht in ihr, die alle Herzen umfaßt. Sie ist die schönste Missionstat des göttlichen Heilandes und ein Weckruf zur Missionstätigkeit für alle, so ihren Segen erfahren. In ihr ist der König Christus zugegen, der über die Völker herrscht.[6] Die hl. Eucharistie enthält den Urheber des Lebens wie das Leben selbst und ist somit Quelle und Born aller Gnaden. Alle Gnaden werden durch die hl. Eucharistie gespendet.[7] Christus im allerheiligsten

---

[1] Vgl. S. Th. III. 68. 4 ad 2. Ueber diese Sanctificatio in utero matris s. Stockums, a. a. O. 125—131.

[2] Vgl. S. Th. III. 72. 8; 1 ad 3.

[3] Vgl. S. Th. III. 79. 6.

[4] Ueber die Notwendigkeit der Eucharistie vgl. S. Th. III. 73. 3. Literatur: J. Behringer, Die hl. Kommunion in ihren Wirkungen und ihrer Heilsnotwendigkeit. Regensburg 1898, 142—157; E. Dublanchy, Communion dans la Foi. Dict. de théol. cath. III (1908) 421—425; O. Lutz, Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie. Zeitschr. f. kath. Theol. 43 (1919) 235—268; Ders., Ueber d. Wirkungen u. d. Notwendigkeit d. hl. Eucharistie. Zeitschr. f. kath. Theol. 45 (1920) 505—538; Ders., Die Lehre des hl. Thomas über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie. Zeitschr. f. kath. Theol. 46 (1922) 20—59; Ders., Die Notwendigkeit der Eucharistie nach M. de la Taille. Ebd. 49 (1925) 42—61; G. Klodnicki, De necessitate eucharistiae ad salutem. Div. Thom. (1920) 57—70; H. Moureau, Communion Eucharistique. Dict. de théol. cath. III (1908) 481—486; J. Nicolussi, Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie. Bozen 1917; E. Springer, Fünf Thesen ü. d. Notwendigkeit d. Eucharistie. Pastor bonus. 33 (1920/21) 268—279; Ders., Ist der Genuß d. hl. Eucharistie nach Joh. 6, 54 den kleinen Kindern heilsnotwendig? Pastor bonus 33 (1920/21) 433—450; Ders., Ueber den Begriff des geistigen Genusses d. Eucharistie. Pastor bonus 32 (1919/20) 311—326; Stockums, a. a. O. 65—67; 83 f.; M. de la Taille, Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento.[2] Parisiis 1925, 587—617.

[5] Vgl. S. Th. III. 65. 3.

[6] Vgl. Matutin des Fronleichnamsofficiums (vom hl. Thomas).

[7] Vgl. IV. Sent. d. 8. q. 1. a. 3. sol. 1; i. Joh. VI. 6. n. 7; vgl. Springer, Fünf Thesen, 273.

Sakramente spendet der Welt das Leben.[1] Ohne die Eucharistie gibt es keine Gnade. Die hl. Eucharistie ist bestimmt, alle Völker in einer übersinnlichen, heiligen und geistigen Gemeinschaft zu einen. Alle Menschenkinder sind berufen, in ihrer Einigung zum geheimnisvollen Leibe Christi zusammen zu wachsen. Die Eucharistie ist das Endziel der Mission.[2]

Wir beginnen zu ahnen, welche Bedeutung der hl. Eucharistie für das Gnadenleben des Menschen und das Heranreifen der Menschheit für den ewigen Erntetag zukommt. Sie ward eingesetzt, der kranken Menschheit ein Heilmittel wider die Sünde zu sein, die sinnlichen Menschen zu vergeistigen, die gesunkenen Völker zu heben und die entarteten zu retten.

Der sakramentale Genuß der hl. Eucharistie, die hl. Kommunion, ist zum Empfang der ersten, der heiligmachenden Gnade nicht notwendig. Insofern ist die Notwendigkeit der Taufe eine größere.[3] Dagegen sieht unser doctor eucharisticus im Empfang der hl. Kommunion eine Vorbedingung zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade oder zur Beharrlichkeit im Gnadenstande.[4] Wie die anderen Sakramente ist auch die hl. Kommunion notwendig, um dem Menschen im geistlichen Leben zu Hilfe zu kommen und den Aufstieg zum Berge Gottes zu erleichtern. Sie ist direkt notwendig, weil und insofern die Menschen in Kraft dieser Lebensspeise leichter, schneller und passender an ihr ewiges Ziel kommen.

Lassen wir, um uns das klar zu machen, einmal kurz die herrlichen Wirkungen der Eucharistie an unserem geistigen Auge vorüberziehen.[5] Was das Leiden Christi in der Welt bewirkte, nämlich das übernatürliche Leben, das bewirkt dieses Sakrament im einzelnen Menschen.[6] Die heilige Kommunion erhält und stärkt, vermehrt und vollendet das Gnadenleben. Durch die Eucharistie wird der Mensch auf die innigste Weise mit Gott verbunden. In ihr quillt der Freudenborn des Gnadenlebens.[7] Sie ist Lebensbrot auf der Lebensreise. In Kraft dieser Speise wandern die Gotteskinder wie einst Elias hinauf zum Berge Gottes.[8] Sie erfüllt mit Gütern jene Menschen, die nach ihr hungern.[9] Die hl. Eucharistie enthält die Fülle der Gnaden,[10] bewahrt vor schweren Sünden und reinigt von läßlichen Fehlern.[11] Erinnern wir uns nun, wie die Heiden geradezu in die Sünden hineingestolpert sind, weil sie die Gnade entbehrten. Welchen Wert müßte die Eucharistie für sie haben. Die Eucharistie gibt endlich

[1] Vgl. Complet des Fronleichnamsoffiziums.
[2] Vgl. M. Hallfell, Die hl. Eucharistie u. d. Werk d. Glaubensverbreitung. in: Priester u. Mission 6 (1922) 1—15.
[3] Vgl. S. Th. III. 73. 3.
[4] Vgl. S. Th. III. 80. 11; S. c. G. VI. 61; IV. Sent. d. 12. q. 3. a. 2. sol.
[5] Sie werden ausführlich in der S. Th. III. 79 behandelt.
[6] S. Th. III. 79. 1.
[7] Vgl. S. Th. III. 79. 1.
[8] Vgl. S. Th. III. 79. 2 ad 1.
[9] Vgl. Antiphon z. Magnificat i. Fronleichnamsoffizium.
[10] IV. Sent. d. 8. q. 1. a. 3. q. 2 c.
[11] S. Th. III. 79. 4. u. 6; 3 ad 1.

das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit und die Anwartschaft auf die selige Gottesschau. Die Eucharistie ist jenes viaticum, jene Wegzehrung auf dem Wege zu Gott, die allein den Menschen dauernd vor der Sünde und dem geistig-sittlichen Zerfall bewahrt und die dauernde Verbindung mit Christus, dem Gnadenquell, Lebensspender und Lebenserhalter gewährleistet. Jetzt verstehen wir, was es heißt, ein solches Gnadenmittel nicht zu kennen und nicht benützen zu können.[1]

Aus den Aeußerungen des hl. Thomas geht hervor, welche Wichtigkeit gerade die Eucharistie als Speise der Kranken und als Wegzehrung für die Lebensreise auch für die Heidenchristen hat. Wir erkennen, wie falsch es war, den letzteren die hl. Kommunion vorzuenthalten, wie es bisweilen geschehen ist, als ob sie dessen nicht würdig gewesen wären.[2] Immerhin ist die Kommunion nicht unbedingt zum Heile notwendig. Anders verhält es sich jedoch mit dem geistigen Genuß derselben. Ohne ihn ist der Empfang der ersten Gnade und Rechtfertigung, wenigstens soweit es die Menschen, die in der Zeit nach Christus lebten, nicht denkbar.

Der tiefste Sinn und höchste Wert der hl. Kommunion liegt in der Einigung des Menschen mit Christus, unserm Heiland und Erlöser, unserm Gnadenquell und Gnadenspender. Alle anderen Wirkungen sind nur Ausstrahlungen dieser Gnade. Die Eucharistie ist außerdem Ursache und Quell aller Gnaden.[3] Aus diesen Erwägungen heraus wird erst verständlich, daß die Eucharistie ihrem eigentlichen Sein und Wesen nach von keinem Menschen entbehrt werden kann, der zum Heil gelangen will. Mit anderen Worten, keiner, der das Heil erstrebt, darf auf die Einigung und Verschmelzung mit Christus verzichten. „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben."[4] Diese Worte des Heilandes gelten für alle Menschen. In ihrer strengsten Fassung sind sie jedoch nur von dem geistigen, nicht dem rein sakramentalen Genuß Christi zu verstehen.[5] Thomas unterscheidet nämlich eine dreifache Einigung mit dem Gottmenschen oder ein dreifaches Genießen Christi, erstens den sakramentalen Genuß der Eucharistie, zweitens den geistigen Genuß des Altarssakramentes und drittens den rein geistigen Genuß Christi.[6] Der letztere findet statt in den Akten des Glaubens an und der Liebe zu Christus. Das Sakrament der Eucharistie aber wird geistig genossen von dem, „qui habet fidem et caritatem ad

---

[1] Vgl. S. Th. III. 79. 2.
[2] Vgl. J. Schmidlin, Kath. Missionslehre, 428—431.
[3] Vgl. S. Th. III. 79. 1 ad 1.
[4] Joh. VI. 54; IV. Sent. d. 9. q. 1. a. 1. sol. 2 ad 1.
[5] S. Th. III. 66. 4 ad 2; vgl. 73. 3 ad 1. Darüber hat man, wie die Praxis, den unmündigen Kindern mit der Taufe die hl. Kommunion zu spenden zeigt, in der Väterzeit (Augustin), auch noch im Mittelalter anders gedacht.
[6] IV. Sent. d. 9. q. 1. a. 2. sol. 4.

Christum cum devotione et proposito sumendi hoc sacramentum, etiam si sacramentaliter non manducet".[1] Während der rein geistige Genuß Christi für den Menschen in der Zeit vor der Einsetzung der hl. Eucharistie genügte, ist der geistige Genuß des Sakramentes für alle, die in der Fülle der Zeit zum Heile gelangen wollen, also auch für die Heiden, Grundbedingung des Heiles.[2]

Dieser geistige Genuß des Herrn ist deshalb so notwendig, weil wir dem mystischen Leibe Christi einverleibt werden müssen. Ohne Einigung mit Christus, dem Haupte aller Gläubigen, gibt es kein Heil. Außerhalb der Kirche stehen für keinen die Pforten zum Himmel offen.[3] Alle müssen wenigstens geistigerweise die heilige Kommunion empfangen, weil dieser Empfang gleichbedeutend ist mit der Einverleibung in den Leib Christi.[4] Aber wie ist es denn möglich, der res des eucharistischen Sakramentes, nämlich der Einheit mit dem mystischen Leib Christi teilhaftig zu werden? Wie kann es geschehen, daß Heiden die Eucharistie geistig genießen? Ganz allgemein gilt, daß man sich die Sache eines Sakramentes schon vor dem wirklichen Empfang durch das votum sacramenti zu eigen machen kann.[5] Auch bezüglich der Eucharistie trifft dieses zu. Die Menschen können Christus einverleibt und in ihn verändert werden, ohne daß sie ihn wirklich empfangen, nämlich durch Glaube und Liebe. Und wo immer in der messianischen Ordnung Glaube und Liebe und somit die geistige Einigung mit Christus vorhanden ist, da ist auch das votum sacramenti und damit der geistige Genuß der Eucharistie gegeben. Dieses votum sacramenti ist unbedingt notwendig zum Heil.[6] Es genügt in all den Fällen, in denen der wirkliche Empfang der hl. Kommunion unmöglich ist.

Ziehen wir zum Schluß kurz die Folgerungen aus unseren Erwägungen über die Notwendigkeit der Eucharistie: Der wirkliche sakramentale Empfang der hl. Kommunion ist nicht absolut notwendig und unentbehrlich zur Erlangung und Grundlegung der ewigen Vollendung. Es ist möglich, daß Menschen ohne den Empfang des Altarssakramentes zur Rechtfertigung und zum Heile kommen. Eine große Bedeutung aber kommt der Eucharistie zu, wenn es gilt, die einmal empfangene Gnade zu bewahren und zu vermehren. Wir können es begreifen, wie schwer es für die Heiden sein muß, ohne den wirklichen Empfang in der Gnade zu verharren. Unbedingt notwendig ist der geistige Empfang Christi für die

---

[1] IV. Sent. d. 9. q. 1. a. 2. sol. 4.
[2] Vgl. S. Th. III. 73. 3; 80. 11.
[3] S. Th. III. 68. 2.
[4] Vgl. S. Th. III. 80. 11; IV. Sent. d. 9. q. 1. a. 1. sol. 2 ad 1.
[5] S. Th. III. 68. 2.
[6] Vgl. S. Th. III. 73. 3.

Heiden, die in der Zeit vor Einsetzung der Eucharistie lebten, und der geistige Empfang des Sakramentes für alle, die in der Zeit nach der Einsetzung des allerheiligsten Altarsakramentes an ihr ewiges Ziel gelangen wollen.

Noch in einem ganz anderen Sinn ist die hl. Eucharistie beziehungsweise notwendig. Wenn es auch nicht direkt hierher gehört, so möchte ich es doch nicht unterlassen, auf diese Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit der Eucharistie im Anschluß an Thomas und zur Ergänzung der thomistischen Gedanken hinzuweisen. Die Eucharistie ist notwendig, um den großen und weiten Bedürfnissen des menschlichen Herzens Genüge zu tun. In der eucharistischen Vereinigung mit dem Gottmenschen erfüllt sich eines der tiefsten und unabweisbaren Bedürfnisse der menschlichen Seele, das uns immer wieder in allen unseren Untersuchungen begegnet ist, das Sehnen nach dem Urquell der Wahrheit und Gutheit, nach Ewigkeit und Unvergänglichkeit, nach Gott und Seligkeit. Dieses sprach zu uns selbst aus dem verirrten Streben der Heiden, aus ihrem Götzenkult und aus ihren abergläubischen Uebungen. Der Mensch will Gott bei sich, will ihn zu eigen haben. In der hl. Eucharistie aber ist der ewige Gott bei uns und in uns. Sie ist eine innige Verbindung mit Christus. Gott wandelt mit uns, seit er sein Zelt in der hl. Eucharistie aufgeschlagen hat.[1] Die Eucharistie erfüllt weiterhin das Bedürfnis der Seele nach einer geistigen, wahren Lebensnahrung unter einer sinnlichen Form. Geistig muß unsere Speise sein, wie die Speise der Engel, weil unsere Seele eine geistige ist, sinnlich wahrnehmbar, da wir geistig-sinnlicher Natur sind.[2] Die Eucharistie ermöglicht endlich in vollkommenster Weise jenen Drang zu stillen, der allezeit dahin gegangen ist, Gott, das Schönste und Kostbarste, das Reinste und Heiligste, das Wertvollste und Höchste hinzugeben, um seinen wirksamen Segen zu erflehen.

V. Die Buße erweist sich als ein heilsnotwendiges Sakrament für jeden, der nach der Taufe in die schwere Sünde gefallen ist.[3] Doch kann sie in ihrer sakramentalen Form ersetzt werden durch die contritio, falls die Beichte unmöglich ist. Die vollkommene Reue ersetzt auch bei den Heiden das Bußsakrament. Diese Reue kann aber unter keinen Umständen entbehrt werden. Sie ist Gnadenbedingung des Heiles. Der Sünder muß seine Sünden wenigstens vor Gott bekennen.[4] Auch hier erweist sich das Sakrament in seinem Wesen als absolut notwendig für den Sünder. Es gibt keine Vergebung ohne die Tugend der Buße.[5] Sie allein ermöglicht die Befreiung von der Schuld für den erwachsenen Heiden. Die Forderung der Reue ist übrigens keine zu schwere. Schon das Naturgesetz gebietet,

---

[1] Vgl. S. Th. III. 75. 1.
[2] Vgl. S. c. G. IV. 61.
[3] S. Th. III. 84. 5.
[4] S. Th. III. suppl. 6. 2.
[5] S. Th. III. 86. 2.

für die begangenen Bosheiten Buße zu tun. Die natürliche Vernunft treibt den Menschen an, seine Sünden zu bereuen, Zeichen der Buße an den Tag zu legen und ein Heilmittel des Schmerzes zu suchen.[1] Wenn aber der Mensch seine Sünden tilgen will, wird es Gott nie an seiner Gnade fehlen lassen.[2]

VI. Die hl. Oelung ist von großer Wichtigkeit im Sterben. Eine unbedingte Notwendigkeit kommt ihr nicht zu.[3]

VII. Was endlich das Ehesakrament, die sakramentale Heiligung der natürlichen, gottgewollten Verbindung von Mann und Frau, angeht, so ist es von großer Wichtigkeit, besonders als Heilmittel wider die Begierlichkeit, durch welche nicht bloß die einzelne Person, sondern auch die Natur befleckt wird.[4] Das Ehesakrament gibt Gnade, um die Zwecke der Ehe in angemessener Weise zu erfüllen.[5] Eine unbedingte Notwendigkeit zur Erlangung des Heiles kommt auch ihm nicht zu. Nach unseren früheren Ausführungen über die sittliche Verderbtheit der Heidenwelt, verstehen wir aber, daß dieses Ehesakrament eine große Aufgabe in der Erziehung der Heidenwelt für Gott zu erfüllen hat.

VIII. Unsere Erwägungen über die Notwendigkeit der Sakramente lassen es verständlich erscheinen, daß die Missionierung der Heidenwelt eine wichtige Aufgabe und hohe Pflicht ist. Gewiß, die Heiden — ausgenommen sind nach Thomas nur die unmündigen Kinder — können eventuell ohne wirklichen Empfang der Sakramente ihr ewiges Ziel erreichen. Notwendig ist und bleibt nur, daß der Mensch wenigstens geistigerweise Christus einverleibt werde. Aber wir dürfen daraus nicht folgern, daß es nun ganz gleichgültig ist, ob wir den Heiden die Pforten der Kirche und den Zugang zu den Sakramenten eröffnen oder nicht. Wir haben in kurzen Zügen die hohe Bedeutung und den großen Wert der Sakramente für das ganze übernatürliche Leben dargelegt. Viele Gnaden können „in ihrer Vollkraft nur bei Anwendung eines äußeren Mittels, gewöhnlich eines Sakramentes, mit dem sie verbunden sind, empfangen werden".[6] Die Entbehrung der Gnadenschätze der Kirche und Sakramente, besonders der Eucharistie, ist wirklich ein großer Mangel. Weil den Heiden die Gnadenmittel der Kirche fehlen, sind sie in großer Gefahr, ihr Ziel zu verfehlen. Die tatsächliche Entwicklung des Heidentums gibt uns Grund, um das Heil der Heiden besorgt zu sein. Diese Erkenntnisse spornen zu reger Missionstätigkeit an. Es ist von größter Wichtigkeit, daß wir allen Heiden die Möglichkeit geben, die heilsnotwendigen Sakramente zu empfangen.

---

[1] S. Th. III. 84. 7 c. und ad 1.
[2] S. Th. III. 86. 1.
[3] Vgl. S. Th. III. suppl. 30.
[4] S. Th. III. 65. 1 ad 5.
[5] S. Th. III. suppl. 43. 3.
[6] Stockums, a. a. O. 12.

§ 56. Die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche.

Wenn man von einer Notwendigkeit der Kirche spricht, so kann man darunter entweder die Notwendigkeit der Kirche als Einrichtung oder die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche bezw. des Anschlusses an dieselbe verstehen. Ersteres will besagen, daß eine sichtbare Gemeinschaft notwendig oder nützlich ist, um die Menschen zum Heile zu führen. Wenn wir im zweiten Sinn von der Notwendigkeit der Kirche sprechen, so wollen wir damit sagen: Der Mensch kann sein Ziel nur erreichen, wenn er der Kirche als der einzigen gottgegebenen Heilsanstalt angehört. Nur diese letztere Art der Notwendigkeit der Kirche beschäftigt uns hier.

I. „Außerhalb der Kirche ist kein Heil."[1] Diese Lehre des hl. Cyprian wurde vom Lateranense IV. nachdrücklich betont: „Una est fidelium universalis Ecclesia, extra quem nemo salvatur."[2] In seiner Expositio in decr. I. erklärt der Aquinate diese Lehre des Konzils.[3]

Unser Axiom ist allezeit ein Stein des Anstoßes für viele Kirchenfeinde wie auch ein schweres Problem für manche Kirchenangehörige gewesen. Die Gegner sehen in ihm einen typischen Ausdruck der Ungerechtigkeit und Intoleranz, der Lieblosigkeit und Herrschsucht der Kirche. Selbst vielen gutmeinenden Katholiken dünkt unsere Wahrheit hart. Sie lesen aus dem obengenannten Satze die Lehre heraus, daß es für die Menschen außerhalb der Kirche, soweit sie sich uns als rechtliche Gemeinschaft darstellt, keine Gnade und kein Heil, keine Rettung und Seligkeit, kein Wirken Gottes und Walten seiner Gnade gibt.

II. Allein, so wenig unser Axiom jedem das Heil verbürgt, der äußerlich Mitglied der Kirche ist, ebensowenig will es allen,

---

[1] Cyprian, Ep. 73, 21; vgl. De unit. eccl. 6. Ueber die Notwendigkeit der Kirchenzugehörigkeit vgl. J. B. Bainvel, Hors de l'Eglise pas de salut. Paris 1913; J. Bruggerette, Si toutes les religions se valent. Paris 1903; E. Dublanchy, De axiomate Extra Ecclesiam nulla salus diss. théol. Barri-ducis. 1895; Ders., Eglise. Dict. de théol. cath. IV (1911) 2155—2175; D. Feuling, Die Zugehörigkeit z. Kirche. Benedikt. Monatschr. 3 (1921) 34—42; Ders., Stufen d. Zugehörigkeit z. Kirche. Benedikt. Monatschr. 3 (1921) 150—163; J. B. Franzelin, Theses de Ecclesia Christi. Romae 1887, 424—437; J. V. de Groot, Summa apologetica de ecclesia cath.[3] Ratisbonae 1906, 142—146; E. Hugon, Hors de l'Eglise point de salut.[2] Paris 1914; A. Holder, Saint Augustin et la doctrine „Hors de l'Eglise point de salut." Rev. Aug. 9e Année. T. 16 (1910) 480–483; H. Lamiroy, De necessitate conjunctionis cum ecclesia. Coll. Brug. 23 (1923) 139—143; J. Laxenaire, Les élus dans l'Eglise et hors de l'Eglise. Coll. Science et Religion. Paris 1905; A. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit d. Kirche nach d. altchristl. Literatur bis z. Zt. des hl. Aug. Freib. i. B. 1903; Th. Specht, Die Lehre v. d. Kirche nach dem hl. Augustin. Paderb. 1892, 294—312; A. Straub, De Ecclesia Christi I. Oenip. 1912, 282—313; J. Reiter, Die alleinseligmachende Kirche oder Katholizismus und Seligkeit. Paderborn 1902.

[2] Lateranense IV. c. 1; Denzinger-Bannwart[12], 430.

[3] Exp. primae decretal. c. 3.

die ihr nicht äußerlich angehören, die Möglichkeit des Heiles nehmen. Daß es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, ist richtig. Die Kirche hat diese Wahrheit nachdrücklich betont. „Mais elle dont de cette formule une explication qui concilie la miséricorde avec la justice, elle déclare qu'on peut vivre de son âme sans appartenir à son corps, et que le salut est possible à tous les hommes de bonne volonté." [1]

Die Kirche stellt sich uns in verschiedenen Formen dar, einmal als äußere Rechtsgemeinschaft der Getauften und dann als eine innere Gnadengemeinschaft aller Gläubigen untereinander und mit dem einen Haupte Christus. Der letztere Begriff der Kirche ist der weitere. Als innere Gnadengemeinschaft betrachtet, ist die Kirche so alt und so weit wie die Welt, nicht dagegen als äußere Rechtsgemeinschaft. [2] Thomas definiert die Kirche im weiteren Sinn als die congregatio fidelium. [3] Noch einen dritten Begriff der Kirche finden wir bei Thomas. Er bezeichnet nämlich mit „Kirche" auch die jenseitige ewig dauernde Gemeinschaft der Auserwählten. [4]

Mit dieser Verschiedenheit oder Abstufung des Kirchenbegriffes ist auch eine Verschiedenheit der Zugehörigkeit zur Kirche gegeben. [5] Die vollkommenste Zugehörigkeit ist die der Seligen im Himmel. Ueber sie haben wir hier nicht zu handeln. Minder vollkommen ist die Zugehörigkeit zur äußeren Heilsanstalt der Kirche auf Erden. Sie ist entweder eine wirkliche oder mögliche. Wirkliches Glied dieser äußeren Rechtsgemeinschaft, wir sagen des Leibes der Kirche, ist jeder Getaufte, der sich nicht von der Kirche getrennt hat. Die wirkliche Kirchen-Mitgliedschaft wird also begründet durch die Wassertaufe, näherhin durch den Taufcharakter. Im übrigen ist die wirkliche Zugehörigkeit zu dieser äußeren Kirche wieder eine vollkommene oder unvollkommene. Die einen Gläubigen sind Mitglieder der kirchlichen Gemeinschaft durch die Taufe und den Glauben allein, die andern durch die Taufe, den Glauben und die heiligmachende Gnade bezw. die Caritas. Es gehören also auch die sündigen Getauften zur Kirche.

Alle jene Menschen, welche die Taufe nicht empfangen haben, gehören der inneren Gnadengemeinschaft, der Gemeinschaft der Gläubigen an, und zwar entweder in der Wirklichkeit oder in der Möglichkeit. Die Zugehörigkeit zu der Gnadengemeinschaft, wir sagen zur Seele der Kirche, ist wiederum eine mehr oder minder vollkommene. Die einen Menschen gehören zur Seele der Kirche in ganz unvollkommener Weise durch den Glauben allein, die anderen auch durch die heiligmachende Gnade und die Liebe. Wenn wir in der Folge von der Zugehörigkeit zur Gnadengemeinschaft sprechen, haben wir eine Gemeinschaft im Auge, die sich auf den informierten Glauben, also zuletzt auf die heiligmachende Gnade gründet.

Alle Menschen, die weder Glied der äußeren Rechtsgemeinschaft noch der inneren Gnadengemeinschaft der Kirche sind, gehören der Möglichkeit nach zur Kirche. Die einen von ihnen werden niemals wirkliche Glieder des geheimnisvollen Leibes Christi, andere nur zeitweilig. Bei wieder anderen wird einmal aus der Möglichkeit auf Grund der Vorausbestimmung eine ewig dauernde Einigung mit Christus.

[1] E. Hugon, l. c. 381.
[2] Vgl. S. Th. III. 8. 6.
[3] S. Th. III. 8. 4 ad 2.
[4] S. Th. III. 8. 4 ad 2.
[5] Vgl. für die folgende Darstellung S. Th. III. 8. 3; ad 1 und ad 2.

In potentia oder der Möglichkeit nach gehören alle „Wanderer" zur Kirche, die weder der äußeren Rechtsgemeinschaft noch der inneren Gnadengemeinschaft Mitglied sind, also auch die Ungläubigen und Heiden.[1] Diese Möglichkeit beruht zunächst und hauptsächlich auf der Kraft Christi, welche ausreicht für die Rettung des ganzen Menschengeschlechtes, und secundär auf dem freien Willen des einzelnen Menschen. Wir möchten betonen, daß diese potentielle Zugehörigkeit einen Wert, einen Vorzug darstellt. Vermöge dieser potentia steht den einzelnen Menschen auf Erden die Türe der Kirche offen. Dagegen sind die Verdammten der Möglichkeit beraubt, je einmal dem mystischen Leibe Christi einverleibt zu werden.[2] Es fehlt ihnen die potentiale Zugehörigkeit zur Kirche. Sie haben dieselbe einst besessen, jetzt aber verloren.

III. Welche Zugehörigkeit wird auf Grund unseres Axioms als heilsnotwendig gefordert? Der Kernpunkt der Frage liegt für uns darin, ob man zum Heile gelangen kann, ohne der äußeren Rechtsgemeinschaft der Kirche durch die Taufe anzugehören. Die Antwort ist nach dem, was wir früher über die Notwendigkeit der Gnade und Gnadenmittel, besonders der Taufe gesagt haben, implicite gegeben. Offenbar genügt keine potentielle Zugehörigkeit, weder die potentielle Zugehörigkeit zur Rechtsgemeinschaft noch die zur Gnadengemeinschaft. Die Zugehörigkeit zur äußeren Rechtsgemeinschaft ist vielen nicht möglich, schon aus dem Grunde, weil diese Gemeinschaft erst seit der Zeit Christi besteht. Diese Zugehörigkeit wird darum nur von denen gefordert, zu deren Zeit die äußere Kirche bestanden hat oder besteht, und welche die Kirche als Stiftung Gottes erkannt haben. Wir haben hier eine necessitas praecepti, d. h. man muß der Kirche dann angehören, wenn man sie als von Gott angeordnete Heilsanstalt erkannt und die Pflicht, ihr anzugehören, erfaßt hat. Wir können sie also nicht von allen Heiden verlangen. Viele Menschen sind zum Heile gelangt, ohne der äußeren kirchlichen Rechtsgemeinschaft angehört zu haben. Auch denen, die nie Glied der äußeren Kirche waren, sind die nötigen Gnaden zuteil oder zur Verfügung gestellt worden. Thomas betont übrigens in allen seinen Aeußerungen über die Kirche die innere Wesensseite derselben viel nachdrücklicher als die äußere rechtliche Seite und daher auch die innere Gnadenzugehörigkeit mehr als die äußere rechtliche Zugehörigkeit.

Die Zugehörigkeit zur inneren Gnadengemeinschaft, zur Seele der Kirche ist nach seiner Auffassung absolut notwendig. Es ist eine Notwendigkeit des Mittels. Ohne innere Gnadengemeinschaft mit der Kirche gibt es kein Heil.[3] Ohne sie nützt auch die

[1] S. Th. III. 8. 3 ad 1.
[2] ibid.
[3] Vgl. S. Th. III. 73. 3: „... res huius sacramenti (sc. Eucharistie) est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus; nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arca Noe, quae significat Ecclesiam."

äußere Zugehörigkeit zur Kirche nichts. Hier liegt auch der Grund, warum ein eigentlicher Glaube notwendig ist und jeder die res des eucharistischen Sakramentes zu eigen haben muß. Die Zugehörigkeit zum mystischen Leibe Christi ist Voraussetzung des Heiles.[1]

Mitglied dieser inneren Gnadengemeinschaft zu sein, ist jedem Menschen mit der Gnade möglich, so gut wie man das Wesen der Eucharistie von ihrem wirklichen Empfang zu eigen haben kann.[2] Tatsächlich gab es auch allezeit Menschen, die zwar nicht der kirchlichen Rechtsgemeinschaft, aber doch dem Neuen Testament und der Gemeinschaft der Gläubigen angehörten. Es läßt sich darum mit Recht sagen, daß die Kirche in ihrem Wesen so alt ist wie die Welt.[3]

IV. Wo liegen nun die Gründe für die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Gnadengemeinschaft? Schon die Vorbilder des Alten Testamentes weisen auf diese Notwendigkeit hin, z. B. die Arche Noe. Kein einziger Mensch wurde ja außerhalb der Arche gerettet.[4] Die Pflicht, der Kirche anzugehören, ist außerdem von Christus, seinen Nachfolgern und Stellvertretern ausgesprochen worden. Sie kommt an jenen Stellen der hl. Schrift und der Väter wie in den Entscheidungen der Kirche zum Ausdruck, wo die Notwendigkeit des Glaubens, der Gnade u. s. w. betont wird. Die tieferen Gründe spekulativer Art liegen im Wesen und in den Eigenschaften der Kirche. Die Kirche ist ihrem Wesen nach der mystische Leib Christi. Es gibt überhaupt kein Heil für den, der nicht in irgend einer Weise diesem mystischen Leibe einverleibt ist. Und zwar muß eine Dauerverbindung mit Christus statthaben, nicht bloß eine solche durch einzelne vorübergehende Gnadenerweise. Christus ist ferner das Haupt der Kirche, von dem allein der Menschheit die Gnade zufließen kann.[5] Ein anderer Grund liegt in der Notwendigkeit des Glaubens. Die Kirche ist nichts anderes als die Einheit der Gläubigen. Weil es ohne Glauben unmöglich ist, Gott zu gefallen, gibt es außerhalb der Kirche für keinen einzigen Menschen einen Zugang zum Heil. Es bedeutet also die Forderung der Zugehörigkeit zur Kirche im Grunde nichts anderes als die Forderung des Glaubens.[6]

Allein, so fragen wir noch, kann dann nicht ganz auf die Zugehörigkeit zur Rechtsgemeinschaft der Kirche verzichtet werden, wenn sie nicht unbedingt notwendig ist? Ganz gewiß nicht. Denn zum ersten hat Christus es allen zur Pflicht gemacht, ihr beizutreten.

---

[1] ibid.
[2] Vgl. S. Th. III. 73. 3.
[3] Vgl. S. Th. III. 8: „...corpus ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius"; dann ibid. ad 3; IV. Sent. d. 27. q. 3. a. 1. q. 3; C. error. Graec. I. 16.
[4] S. Th. III. 73. 3.
[5] Vgl. S. Th. III. 8. 1; 2 ad 3.
[6] Vgl. Exp. primae decretal. I. 3.

Ein weiterer Grund liegt in dem Gnadenreichtum der Kirche. In ihr fließen die Gnadenströme viel reichlicher als außerhalb ihrer Tore. Sie ist der ordentliche Weg zum Heil, die Hüterin und Verteilerin des Gnadenschatzes Christi. Durch die Kirche werden die Gnaden vermittelt und die heilsnotwendigen Sakramente gespendet. Sie bietet all die Mittel, die zur Pflege und Erhaltung des geistigen Gnadenlebens unentbehrlich sind. Wir können sie der großen Stadt im Gegensatz zum kleinen Dorfe vergleichen, die den Gesunden und Kranken alles zum geistigen Leben Notwendige bietet.[1] Sie ist das Organ der Wahrheit und Gnade, welche die Menschen zum Heile geleitet. Wie es der Menschheit ohne diese Hilfe ergangen ist, geht aus unseren früheren Darlegungen hervor. Die Kirche weiß um die Not und die Gottesferne der Heiden, weiß aber auch um ihre Fähigkeit und Verpflichtung, die Heiden aus der Gottesferne in die Nähe Gottes oder das Reich Gottes zu führen. Das Bewußtsein ihrer Notwendigkeit und Sendung drängt sie zur Mission unter allen Völkern.

3. Kapitel.

Gottes Heilswille und Heilsfürsorge.

§ 57. Der göttliche Heilswille.

I. Gott hat die Allgemeinheit seines Heilswillens durch die positive Offenbarung kundgegeben.[2] An vielen Stellen der hl. Schrift ist der universale Heilswille klar und deutlich ausgesprochen.[3] Im Anschluß an diese Stellen lehrt auch Thomas die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens.[4] Gegenteilige Ansichten wie die des

[1] i. Ps. XLV. 3.

[2] Literatur über den göttlichen Heilswillen: J. P. Baltzer, Des hl. Augustinus Lehre über Prädestination und Reprobation. Wien 1871; B. Bartmann II, 52—59; J. Bittremieux, Thomas über das Heil der Ungläubigen. Theol. und Glaube 6 (1914) 375 ff.; L. Capéran, Le problème du salut des Infidèles. Ess. hist. 26; 92—99; 127—129; 132—160; 187; 402 s. etc.; A. Castelein, Le Rigorisme². Paris 1899; F. C. Ceulemans, De parvulis qui sine baptismo moriuntur. Lovanii 1886, 1—72; Diekamp II, 449—453 (mit Lit.); A. Fischer, De salute infidelium. Essendiae 1886; F. X. Godts, De paucitate salvandorum.³ Bruxelles 1899; E. Hugon, Hors de l'Eglise point de salut.² Paris 1914, 84—94; Ders., Le salut des Païens. Rev. thom. 13 (1905) 382 ss.; P. Mannens, De voluntate Dei salvifica et praedestinatione. Lovanii 1883; C. R. Romeis, Das Heil der Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin. Forschungen f. christl. Literatur- und Dogmengeschichte. VIII. 4. Paderborn 1908; D. Ruiz de Montoya, De voluntate Dei. Lugduni 1630, 176—250; Scheeben III, 358—365; W. Stockums, Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder. Fr. i. B. 1923, 1—11; A. Straub, Zur Erklärung des göttl. Heilswillens bezgl. der Kinder. Z. f. kath. Theol. 11 (1887) 282—327.

[3] Vgl. Mt. XXVIII. 18; Joh. X. 6; XL. 51f.; Rom. VIII. 32; I. Tim. II. 1—6.

[4] Vgl. z. B. i. Rom. X. 2.

Origenes, daß die einen Menschen von Gott berufen werden, die anderen aber ihrem Unglauben überantwortet bleiben, jenachdem wie sie ihr vorweltliches Leben verbracht haben, dünken ihm irrig.[1]

Schon im alten Testament findet der Aquinate den universalen Heilswillen gelehrt.[2] Desgleichen war nach Auffassung des heiligen Lehrers der Wille des Heilandes von Anfang an auf die Bekehrung der ganzen Welt gerichtet, wenn sich Christus auch für seine Person bei seiner öffentlichen Wirksamkeit im großen und ganzen auf das jüdische Volk beschränkte.[3] Um die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens zu begründen, beruft sich der hl. Lehrer ferner vielfach auf die Zeugnisse der Väter.[4] Im gleichen Sinn und mit gleicher Deutlichkeit wie die hl. Schrift und die Väter hatten sich vor Thomas mehrere Synoden für die Allgemeinheit des Heilswillens ausgesprochen.

II. Thomas steht voll und ganz auf dem Boden dieser traditionellen und kirchlichen Anschauungen und mußte darauf stehen, wenn er seinen Auffassungen von Gott, Christus, Erlösung und Gnade treu bleiben wollte. Die ganze Theologie des hl. Thomas zeugt für die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens. Es gibt kaum einen Satz der Theologie, der nicht in sich oder seinen letzten Voraussetzungen und Grundlagen hinfällig wird, wenn Gott nicht das Heil aller Menschen will, kaum ein Dogma des Glaubens, in dem die Allgemeinheit des Heilswillens nicht irgendwie zum Ausdruck kommt. Aus jedem Geheimnisse des christlichen Glaubens leuchtet uns jene Liebe Gottes entgegen, die das Heil aller Gotteskinder will.

Der christliche Gottesbegriff verträgt keinen Partikularismus im Denken und Wollen, Geben und Lieben.

Gott ist der eine und einzige. Er ist Herr aller Menschen und König der ganzen Erde, Gott der Juden wie auch Gott der Heiden.[5] Daher geht es ihn auch an, für das Heil aller Menschen Sorge zu tragen.[6] Tatsächlich gilt denn auch bei ihm kein Ansehen der Person. Er macht keinen Unterschied zwischen den Völkern und Menschen. Von ihm werden alle gerettet, deren Gott er ist, wenn sie es nicht selber verhindern. Gott haßt kein Geschöpf. Er will auch keines Menschen Verderben, weil er

---

[1] Vgl. De artic. fid. et eccl. sacr. I.

[2] Vgl. S. Th. III. 42. 3 ad 1.

[3] S. Th. III. 7. 7 ad 3: Apostoli „mittebantur ad docendas omnes gentes; Christus autem in una sola gente Jduaeorum voluit personaliter praedicare." 42. 2 wird ausführlich über die Frage gehandelt: „Utrum conveniens fuerit Christum Judaeis, et non gentilibus praedicare." Vgl. III. 47. 4. Vgl. i. Joh. X. 4; XII. 4. Ueber „Jesus u. d. Heidenmission" vgl. Meinertz, Jesus u. d. Heidenmission[2]. Münster i. W. 1925 mit zahlr. Lit.

[4] Vgl. seine Ausführungen über den Heilswillen im Anschluß an Augustinus, Chrysostomus z. B. i. I. Tim. II. 2; S. Th. I. 19. 6 ad 1; I. Sent. d. 46. q. 1. a. 1.

[5] Vgl. i. Rom. I. 6; III. 3.

[6] Vgl. i. Rom. X. 2.

nicht das Verderben seines Werkes wollen kann.[1] Gott ist fernerhin der Inbegriff aller Liebe und Güte, kann darum auch nicht von vornherein einen Teil der Menschen grundsätzlich vom Heil ausschließen. In der Tat liebt denn auch Gott die Sünder und Heiden.[2] Die Lehre von der Barmherzigkeit Gottes steht gleichfalls in innigem Zusammenhang mit der Lehre von der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens.[3] Gegenstand der Barmherzigkeit sind vor allem die verirrten Sünder. Sie zielt auf die Rettung der Sünder ab. Gott will, daß seine Barmherzigkeit bei allen Menschengeschlechtern Platz greift.[4]

In der Menschwerdung und Erlösung findet der allgemeine Heilswille seine ergreifende sichtbare Darstellung. Gott hätte ihn kaum schöner dartun können. Die Menschwerdung hatte als Zweck das Heil aller Sünder und Heiden.[5] Zu einem anderen Zwecke wäre Gott wohl nicht Mensch geworden.[6] Der Heilswille kommt darin zum Ausdruck, daß Christus von Sündern seine Abstammung hergeleitet hat.[7] Gerade diese Tatsache sollte den sündigen Menschen Vertrauen einflößen sowie Verwirrung und Beschämung nehmen.[8] Christus ist nach den Worten des hl. Augustin nicht gekommen, um die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder, damit kein Gerechter in Stolz übermütig werde und kein Schwacher verzweifle.[9] Christus will Licht und Heil aller Völker sein.[10] Auch die Ereignisse bei der Geburt Christi weisen auf die Universalität des göttlichen Heilswillens hin. Um nämlich zu zeigen, daß das Heil, welches durch Christus kommen sollte, allen gehöre und keiner von der Rettung ausgeschlossen sei, wurde die Ankunft Christi Heiden und Juden, Weisen und Machthabern, Hirten und schlichten Menschen, Gerechten und Sündern, Männern und Frauen kund getan.[11] Christus gab aber noch deutlicher seinen Heilswillen kund. Er starb für alle und opferte sich für die Sünden der ganzen Welt.[12] Formell und unzweideutig sprach der Heiland seinen Heilswillen durch die Aussendung der Apostel aus. Sie wurden in die Welt hinausgesandt, um allen Völkern das Heil zu verkünden.[13] Der Missionsbefehl lautete ganz allgemein.

Eine Einschränkung des Heilswillens würde weiterhin die Gnadenordnung als willkürlich und ihren obligatorischen Chrakter als ungerecht erscheinen lassen. Für die Allgemeinheit des Heilswillens sprechen ferner die Sakramente. In herrlicher Weise leuchtet der Heilswille Gottes hervor aus dem Wunder der Eucharistie, ihrem Zweck und ihrer Bestimmung. Im Offizium, das der hl. Thomas zu Ehren des Heilandes im heiligsten Altars-

---

[1] Vgl. S. c. G. I. 96.
[2] Vgl. S. Th. I. 20. 2 ad 4.
[3] Ueber die Barmherzigkeit Gottes lies S. Th. I. 21. 3.
[4] i. Rom. XI. 4.
[5] S. Th. III. 36. 1 ad 3: „ . . . primus adventus fuit ad omnium salutem." Vgl. 40. 1.
[6] i. I. Tim. I. 4; II. 2. Vgl. S. Th. III. 1. 3, wo über die Frage gehandelt wird, ob die Incarnation auch dann erfolgt wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Im Gegensatz zu den Scotisten u. a. neigt Thomas zur Verneinung der Frage.
[7] Vgl. i. Mt. I. 2.
[8] Vgl. i. Rom. I. 2.
[9] Vgl. C. a. i. Mt. II. n. 1.
[10] S. Th. III. 42. 1 ad 1.
[11] S. Th. III. 36. 3.
[12] S. Th. III. 86. 1; i. Hebr. IX. 5.
[13] Vgl. i. Rom. I. 4; S. Th. III. 36. 1 ad 2.

sakrament verfaßte, kommt die universale Tendenz der Eucharistie wiederholt zum Ausdruck.[1]

Die Kirche, die Gott erbaut, ist ganz auf eine universale Wirksamkeit eingestellt. In ihren Kindern und in ihren Werken, ihrem Wesen und ihrem Walten, ihrem Ziel und ihren Aufgaben ist sie sichtbarer Ausdruck des göttlichen Heilsuniversalismus.[2] Sie soll für alle Menschen sorgen und ihre Vorschriften bei allen zur Geltung bringen.

Thomas geht in der Theologie von Gott aus und kehrt wieder zu ihm zurück. Lange und ernstlich läßt er seine Gedanken bei dem letzten Zielgut verweilen. Auch von dort aus sehen wir die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens. Das Endziel ist das höchste und einzige wahre Gut. Allen ist seine Erstrebung zur Pflicht gemacht.[3] Alle sind darauf hingeordnet. Gottes Wille würde, sofern er einen Teil der Menschen von vornherein von der Erreichung des letzten Zieles ausschlösse, mit sich selbst in Widerspruch kommen.

Im Lichte dieser Ausführungen will es uns als selbstverständlich dünken, wenn Thomas mit Paulus den Ratschluß Gottes, alle Heiden zu retten, ein altes, wenn auch lange Zeit verhülltes Geheimnis nennt.[4] Gott hatte von Ewigkeit den Willen, alle Menschen zum Heile zu führen. Aber sein Wille war im Alten Testament verborgen.

III. Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß die Lehre von der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens in unlösbarer Verknüpfung mit anderen Wahrheiten der natürlichen und übernatürlichen Ordnung steht. Die Leugnung des allgemeinen Heilswillens würde schließlich die Preisgabe wichtiger theologischer Lehrsätze zur Folge haben. Wir dürfen aber doch nicht übersehen, daß sich gegen unsere Lehre auch große Schwierigkeiten erheben. Oben wurde dargelegt, was alles zur Erlangung des Heiles notwendig ist. Diese hohen Anforderungen scheinen die Lehre vom partikularen Heilswillen Gottes nahezulegen. Viele Menschen sind nie mit der Kirche und ihren Gnadenmitteln in Berührung gekommen, ja, viele Millionen haben nicht einmal ein Wort von der frohen Botschaft vernommen. Darum haben manche Irrlehrer geglaubt, daß Gott einen Teil der Menschen positiv vom Heile ausgeschlossen hat und sich um viele Menschen überhaupt nicht kümmert. Allein unsere früheren Darlegungen über die Weise und Grenzen der Notwendigkeit des Glaubens u. s. w. lassen erkennen, daß hier keine

---

[1] Vgl. noch i. I. Cor. XI. 6. Ueber die Beziehungen zwischen Eucharistie und Heidenmission im allgemeinen vgl. J. Schmidlin, Die Eucharistie als Missionsappell an die Christenheit. Z. M. 3 (1913) 1—11; A. Freitag, Tabernakelwacht und Weltmission. Steyl 1919; J. Acosta, De promulgatione evangelii apud barbaros sive de procuranda Indorum salute. Colon. 1596. VI, c. 7—9 (p. 530 ss.); M. Hallfell, Die Eucharistie und das Werk der Glaubensverbreitung. in: Priester u. Weltmission 6 (1922) 1—15.

[2] Vgl. C. errores Graec. ad Urb. IV. II. 22.

[3] i. Tim. II. 1.

[4] i. Rom. XV. 1.

unlösbaren Schwierigkeiten vorliegen. Das wird noch deutlicher werden, wenn wir auf die Heilswege zu sprechen kommen. Es gilt hier das Wort des späteren Kardinals Fischer: „...e S. Thoma omnia elementa desumi possunt ad solvendam difficultatem".[1]

Ernster zu nehmen sind andere Bedenken. Mit der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens scheint die tatsächliche Verkommenheit und Verwahrlosung vieler Heiden sowie das Los der ungetauften Kinder in direktem Widerspruch zu stehen. Gegen die Lehre der Kirche könnte man auch die Tatsache anführen, daß eine mehr oder minder große Zahl von Menschen dem ewigen Verderben anheimfällt. Ja man erhebt die Frage: Wenn Gott das Heil aller Menschen ernstiich will, warum gibt es dann überhaupt noch Heiden?[2] Wenn Gott will, daß alle selig werden, dann muß er auch alle retten.[3] Wenn aber nicht alle gerettet werden, dann will entweder Gott nicht das Heil aller Menschen, oder sein Wille ist unwirksam, seine Macht begrenzt[4] und sein Tun abhängig vom Verhalten der Menschen.

Thomas geht auf diese Fragen und Schwierigkeiten mehrfach im Anschluß an I. Tim. II. 4 ein, wobei er sich glücklich von jeder mehr oder weniger starken Beschränkung des göttlichen Heilswillens, wie wir sie auch bei dem hl. Augustin gewahren, fernhält.[5] Seine Lösungen stellen Wiederholungen oder Modifizierungen von Ansichten des hl. Augustin, Chrysostomus und Johannes Damascenus dar. Zunächst sagt er ganz allgemein: Gott will, so viel an ihm liegt, allen die Gnade geben; er will, daß alle selig werden. Der Gnade beraubt werden nur jene, die kein Hindernis setzen.[6] Allein damit sind die Schwierigkeiten nicht gelöst. Thomas gibt folgende althergebrachte Deutungen des erwähnten paulinischen Textes.[7] Man kann ihn einmal so auffassen, als ob hier nur von einem Willen des Zeichens (voluntas signi) die Rede sei. Das hieße also: Gott will das Heil aller, „quia omnibus proposuit salutis praecepta, consilia et remedia".[8] Oder man sieht in dem fraglichen Text den Willen des Wohlgefallens (voluntas beneplaciti), also einen wirklichen Willen ausgesprochen. Dieser kann näherhin verschiedene Bedeutungen haben. Man kann die Worte der Schrift als eine locu-

---

[1] A. Fischer, De salute infidelium, 3.

[2] Diese Frage wird ex professo erörtert in dem um 455 entstandenen Schriftchen „De vocatione omnium gentium". Vgl. noch den Einwurf bei von Strauß bei Fischer, ebd.

[3] Vgl. i. I. Tim. II. 1.

[4] i. I. Tim. II. 1.

[5] Die Stellung des hl. Augustin zu unserer Frage ist nach wie vor umstritten. Vgl. Stockums, a. a. O. 8 f., Anm. 6.

[6] S. c. G. III. 160.

[7] Vgl. i. I. Tim. II. 1; S. Th. I. 19. 6 ad 1; 23. 4 ad 3.

[8] i. I. Tim. II. 1.

tio causalis fassen. Der Text würde dann bedeuten: Gott will, daß alle selig werden, weil er will, daß seine Heiligen wollen, daß alle gerettet werden. Oder der Text will nur auf die distributio accommoda hinweisen. Der Sinn wäre dann: Alle Menschen, die gerettet werden, werden gerettet, weil Gott es will. Keiner wird gerettet, von dem Gott nicht will, daß er gerettet werde. Näher kommt nach Thomas' Meinung jene Auffassung dem Sinn des Apostels, welche annimmt, daß hier von einer distributio pro generibus singulorum die Rede sei. Das hieße also soviel als: Kein Geschlecht ist vom Heil ausgeschlossen. Nicht nur die Juden können selig werden.

Die beste Erklärung bietet sich uns auf Grund der Unterscheidung zwischen dem vorangehenden und nachfolgenden Willen, zwischen der voluntas antecedens und der voluntas consequens.[1] Gott will das Heil aller Menschen mit einem vorangehenden Willen, wie etwa ein Richter voluntate antecedente will, daß alle leben, consequenter aber, daß einVerbrecher hingerichtet werde. Ebenso will Gott consequenter die Verdammnis einiger Menschen, um seiner Gerechtigkeit Genüge zu leisten. Beim vorangehenden Willen haben wir ein Wollen secundum quid, beim nachfolgenden Willen ein Wollen schlechthin. Was Gott schlechthin will, geschieht immer und unter allen Umständen, nicht aber das, was er antecedenter will. Der vorangehende Wille ist bedingt. Er ist mehr eine Velleität als ein Wollen. Darin liegt aber keine Unvollkommenheit des göttlichen Willens. Die Unvollkommenheit liegt nämlich hier nicht auf seiten des göttlichen Willens, sondern auf seiten des Gewollten oder des Gegenstandes, die nicht „mit allen Umständen umgeben gedacht wird", die zur rechten Hinordnung auf das Heil erforderlich sind.[2] Wenn viele Menschen nicht zum Heile gelangen, so liegt das nicht im göttlichen Willen, sondern im Verhalten des Menschen begründet. Gott will das Heil aller, stellt auch allen hinreichende Gnade zur Verfügung. „Est siquidem incarnationis divinae virtus sufficiens ad omnium hominum salutem; sed quod non omnes ex hoc salvantur, ex eorum indispositione contingit, quod incarnationis fructum in se suscipere nolunt."[3]

Daß übrigens noch viele Heiden Irrwege gehen, findet Thomas nicht ganz sinnlos. Gott läßt es nämlich zu, um uns Gelegenheit zu geben, am Heile anderer mitzuwirken.[4]

Thomas geht auch noch auf die „frivole Frage" ein, welche die

---

[1] Vgl. I. Sent. d. 46. q. 1. a. 1. Danach geht diese Unterscheidung auf Johannes Damascenus zurück. Sie ist aber nach Stockums (a. a. O. 13) schon bei Augustin vorhanden. Die folgende Auslegung des Paulustextes geben außer Johannes Damascenus noch Oecumenius und Theophylakt.

[2] I. Sent. d. 46. q. 1. a. 1 ad 2.

[3] S. c. G. IV. 55.

[4] S. c. G. II. 45.

Heiden zu stellen pflegten, warum Gott erst so spät Mensch geworden sei, um die Welt zu erlösen?[1] Er weist darauf hin, daß gerade die gewählte Zeit die passende für die Erlösung gewesen sei.

§ 58. Die Universalität und Allgenügsamkeit der Erlösung und Gnade.

I. Gott will das Heil aller Menschen. Die Heiden sind dabei nicht ausgeschlossen. Dieser Heilswille Gottes ist ernstlich und wirksam. Gott hat die entsprechenden Anstalten getroffen, um die Menschen allesamt zur Seligkeit zu führen. Als treu sorgender Vater stellt er einem jeden, auch dem Heiden die nötigen und genügenden Mittel zur Verfügung, um das Lebensziel erreichen zu können. „Deus non deficit ab agendo, quod est necessarium ad salutem."[2] Das ist die Wahrheit, für die Thomas, wie vor ihm die hl. Schrift und die Väter, die Kirche und Theologen, eintritt.

Gott ist nicht grausam und verpflichtet daher keinen Menschen zur Erstrebung und Erreichung eines Zieles, ohne ihm die Möglichkeit zur Erreichung und die entsprechenden Mittel zur Erstrebung desselben zu bieten.[3] Ausfluß seines Heilswillens sind jene übernatürlichen und auch natürlichen Veranstaltungen, deren Zweck und Aufgabe darin besteht, die Menschenseele zum Heile zu geleiten und in übernatürlicher Weise zu vervollkommnen.[4]

Diese Heilsveranstaltungen und Gewährungen der entsprechenden Heilsmittel beschränken sich nicht auf das unbedingt Notwendige, Gott hat vielmehr in seiner Liebe Anstalten getroffen, die der Menschheit die Erreichung des Zieles möglichst erleichtern. Gnade und Gnadenmittel sind in solcher Fülle zur Verfügung gestellt, daß jeder Grund zur Klage und zur Mutlosigkeit entfällt.

II. Zu den Heilsveranstaltungen gehören nun zunächst die Menschwerdung und Erlösung. Gott hätte auch auf eine andere Weise die Menschen retten können,[5] wollte aber der Menschheit seine ganze große Liebe zeigen, um jedem Verzweifeln und Verzagen den Boden zu entziehen. Um der Rettung aller Menschen willen ist Christus Mensch geworden.[6] Er ist Mittler für alle, auch die Heiden.[7] Christus hat sich am Kreuze geopfert für die Sünden der ganzen Welt.[8] „Pro omnibus mortuus est Christus",[9]

[1] i. Eph. I, 3.
[2] S. Th. I. 49. 2 ad 3.
[3] I. Sent. d. 28. q. 1. a. 3.
[4] I. Sent. d. 46. a. 1.
[5] Vgl. III. Sent. d. 20. q. 1. a. 4 ad 1; d. 46. a. 1 ad 3.
[6] „. . . mundare omnes venerat" (sc. Christus). S. Th. III. 4. 6 ad 2.
[7] i. Gal. III. 7.
[8] i. Hebr. IX. 5; i. Joh. XI. 7. n. 8.
[9] II. Cor. 5, 15.

nicht bloß für die Prädestinierten oder die Gläubigen (Jansenisten). „Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.“ [1] In seinem Wesen, seinen Wirkungen und Segnungen ist das Kreuzesopfer kein vergängliches, zeitweiliges, vorübergehendes Geschehnis, nicht örtlich und zeitlich beschränkt, sondern universal nach Raum und Zeit und so weit wie die Welt. „Wenn ich am Kreuz erhöht sein werde, werde ich alles an mich ziehen.“ „Das Lamm ist geschlachtet worden vom Anbeginn der Welt.“ [2] Alle haben darum an den Früchten des Kreuzesopfers und seinem Segen teil. Keiner ist ausgeschlossen, wenn er sich nicht selber ausschließt.

Aber genügt denn die Erlösung, die stellvertretende Genugtuung oder der Opfertod Christi, um die Wirkungen der Erbsünde und der persönlichen Verfehlungen zu beseitigen und den Menschen wieder in seinen ursprünglichen Gnadenstand zu versetzen? Ist nicht die Schuld des Menschen unendlich groß und untilgbar? [3] Die Antwort lautet: „Ipse (sc. Christus) exhibuit quod sufficiens fuit ad omnium peccatorum deletionem.“ [4] Die Erlösung reichte hin, um alle Menschen zu heiligen und zu erheben. Denn in ihr erfüllten sich die Bedingungen für eine recompensatio condigna. Das Opfer Christi hatte eine unendliche Wirkkraft. [5] Das Leiden Christi reichte außerdem nicht bloß aus, sondern war sogar eine überwertige Genugtuung sowohl wegen der Größe der Liebe, mit der Christus sein Leiden ertrug, wie wegen der Hoheit und Würde seines Lebens, das er zur Sühne dahingab, wie wegen der Allseitigkeit seines Schmerzes und der Größe seiner Bitterkeiten. [6] Zwei Aufgaben hat es in genügender ja überfließender Weise erfüllt, nämlich die Aufgaben, den Menschen von der Teufelsknechtschaft zu befreien und von der Sündenschuld zu lösen. [7]

Die Erlösung und ihr Segen ist aber nicht bloß hinreichend und überwertig in sich, sondern auch nach dem Willen Gottes bestimmt für alle Menschen. Sie erstreckt sich auf das Menschengeschlecht als solches. [8] „... salus futura per Christum ... omnibus gentibus praeparata.“ [9]

III. Auch die Frucht der Erlösung, die Gnade, also das Mittel, durch welches jeder Mensch frei von Sünde und heilig wird,

---

[1] I. Joh. II. 2; s. S. Th. III. 48. 2.
[2] Apoc. XIII. 8; s. S. Th. III. 83. 1; i. Hebr. IX. 5; XII. 4.
[3] Vgl. S. Th. III. 1. 2 ad 2; III. Sent. d. 20. q. 1. a. 2.
[4] S. Th. III. 1. 4.
[5] Vgl. S. Th. III. 84. 4; i. Rom. V. 5; S. Th. III. 1. 2 ad 2.
[6] S. Th. III. 48. 2.
[7] S. Th. III. 84. 4. Vgl. III. 48. 2.
[8] i. Col. III. 2.
[9] S. Th. I. II. 98. 4 ad 1.

hat universalen Charakter. Christus hat am Kreuz an alle Menschen gedacht. Allen wollte er seine Gnaden zuwenden. Die Gnade Christi genügt nicht nur zum Heile einiger Menschen, sondern für das der ganzen Welt. Der Gnadenquell, der am Kreuz entsprungen, würde selbst dann nicht versiegen, wenn mehrere Welten seiner bedürften.[1] Die Gnade Christi vermochte mehr im Guten als die Sünde Adams im Bösen. Diese Wahrheit ergibt sich aus einem Vergleich der Ursachen. Die Sünde war Folge menschlicher Willensschwäche, die Gnade aber ist Frucht unermeßlicher göttlicher Güte. Darum ist die Macht der Gnade größer als die der Sünde. Die Sünde Adams erstreckte sich auf viele, die Gnade Gottes desgleichen, aber in weiterem Maße. Denn sie vermochte nicht nur die Erbsünde, sondern auch die persönlichen Sünden zu tilgen und außerdem viele Heilsgüter zu erwerben. Auch in der Wirklichkeit sind die Wirkungen der Erlösung größer als die Folgen der Sünde.[2]

Christi Gnade ist auch allen Menschen zugewandt oder wenigstens zur Verfügung gestellt worden und wird es noch. Es gehört ja zur göttlichen Vorsehung, daß sie allen Menschen die zum Heil notwendigen Mittel gewährt.[3] Darum gibt es kein Volk, keinen Menschen, der nicht irgendwie das Walten der Gnade an sich erfahren oder wenigstens mit ihr in Berührung zu kommen vermocht hätte.[4] Gott stellt jedem Menschen die Gnade in bereitwilligster Weise zur Verfügung. Keinem Menschen mangelt das zum Heile Notwendige.[5] Die Gnade fehlt keinem, so wenig wie das Sonnenlicht dem Blinden.[6] Sie ist selbst jenen Menschen nicht versagt, die fernab von der zivilisierten Welt einsam in den Wäldern hausen.[7] Wenn es notwendig wird, schickt Gott sogar einen Apostel zur Glaubensverkündung. So viel an ihm liegt, erleuchtet Gott jeden Menschen, der in diese Welt kommt. Wenn sich sein Licht nicht in die Herzen ergießt, so ist das des Menschen eigene Schuld.[8]

Was wir von der Allgemeinheit der Gnade gesagt haben, gilt auch für die Zeit vor Christi Geburt und die Völker, die fernab vom auserwählten Volk ihre Wege gegangen sind. Nicht nur die Auserwählten erhalten die notwendigen Gnaden. In Abraham sind alle Völker der Erde gesegnet worden.[9] Es ist unrichtig zu meinen, daß

---

[1] Comp. theol. 215.
[2] 1. Rom. V. 5.
[3] Q. d. de ver. XIV. 11 ad 1.
[4] Vgl. 1. Is. XLVIII.
[5] Vgl. S. Th. II. II. 174. 6.
[6] 1. Hebr. XII. 3.
[7] Q. d. de ver. XIV. 11 ad 1; III. Sent. d. 25. q. 2. a. 1. q. 1. 2; II. Sent. d. 28. q. 1. a. 4 ad 4.
[8] 1. Joh. XII. 1. 7. n. 3.
[9] 1. Rom. XI. 3.

Gott vor der Menschwerdung nicht in den Menschen gewohnt hätte.[1] Die Tatsachen sollten einen des besseren belehren. Man denke nur an die Moabitin Ruth, an Jethro, Rahab und andere.[2] Nach Dionysius sind sogar viele Heiden in der Zeit vor Christus gerettet worden.[3] Gott war also immer barmherzig, wenn auch diese seine Barmherzigkeit einst verborgen war.[4] Freilich, in der Zeit vor der Auferstehung Christi ist der Gnadenstrom nicht in solcher Fülle durch die Menschheit geflutet wie in der Zeit nach der Auferstehung.[5]

In welcher Form wurde den Heiden die Gnade zuteil? Innere und äußere Gnaden sind ihnen gewährt worden. Propheten wurden zu ihnen gesandt. Innere Einsprechungen und Gnadenhilfen fehlten ihnen nicht. Wir haben früher schon nachgewiesen, wie Strahlen der übernatürlichen Offenbarung auch den Heiden geleuchtet haben.[6] Gott ist ja das wesenhafte Licht, das jeden Menschen erleuchtet.[7] Gottes Evangelium ist seinem wesentlichen Gehalt nach so alt und so weit wie die Welt. Die Frohbotschaft des Evangeliums wurde schon vor Christus verkündet. Darauf ist hinzuweisen, wenn die Heiden mit dem Einwurf kommen, daß das Evangelium erst so spät gekommen sei,[8] Gott also in den früheren Zeiten die Menschen verachtet oder übersehen hätte.[9] Christus hat seine Apostel nicht nur zu den Juden, sondern zu allen Völkern gesandt,[10] um allen die Frohbotschaft zu verkünden. Nach der Gründung der Kirche hat sie sich alsbald in alle Länder ausgebreitet und der Menschheit die Wege zum Erlöser gewiesen.[11]

IV. Auch die Gnadenmittel im weiteren Sinn sind universal wie die Gnade und die Erlösung. Die Kirche ist so alt wie die Welt.[12] „Wenn das Christentum in wahrhaft weltumspannender

---

[1] C. errores. Graec. I. 16.
[2] Vgl. i. Mt. I. 2.
[3] Q. d. de ver. XIV. 11.
[4] i. Tit. II. 3.
[5] i. Rom. I. 3; C. errores. Graec. I. 16; i. Tit. II. 3.
[6] Vgl. S. Th. II. II. 174. 6; 2. 7 ad 3.
[7] i. Joh. VIII. 6.
[8] i. Rom. I. 2.
[9] i. Joh. I. 4. „Notandum autem, quod ex hoc solvitur quaestio gentilium, qui vane quaerunt: si a paucis temporibus Filius Dei pro salute humana mundo innotuit, videtur quod ante tempus illud naturam humanam despiceret. Quibus dicendum est, quod non despexit, sed semper fuit in mundo; et quantum in se est, cognoscibilis est ab hominibus: sed quod aliqui eum non cognoverunt, fuit eorum culpa, quia mundi amatores erant."
[10] Vgl. i. Rom. I. 4; S. Th. III. 7. 7 ad 3: Apostoli „mittebantur ad docendas omnes gentes".
[11] i. Rom. X. 3.
[12] Vgl. A. Le Roy, Die Religion der Naturvölker. Rixheim 1911. 515, 522 f.; Schmid, Die außerordentl. Heilswege f. d. gefallene Menschheit. Brixen 1899. 120 ff.; W. Schmidt, Die Uroffenbarung als Anfang d. Offenbarungen Gottes. in: Esser-Mausbach, Religion, Christentum u. Kirche. XI. 1911, 480; O. Willmann, Geschichte des Idealismus II. 1896. 20 ff.

Katholizität den Anspruch erhebt, für alle Völker der Erde bestimmt zu sein, so muß es imstande sein, seinen inneren und äußeren Zusammenhang selbst mit jenen äußersten Urzeiten nachzuweisen, aus denen alle Völker der Erde ihren letzten Ursprung ableiten müssen. Und wenn das Christentum behauptet, eine Religion der Erlösung für alle Völker zu sein, wie könnte es von einer solchen Erlösung sprechen, ohne bis zu den Zeiten zurückzugehen, die jenen ersten traurigen Sündenfall sahen, in den alle Völker mitgefallen sind."[1] Es ließen sich eine ganze Reihe Stellen aus der hl. Schrift[2] und den Vätern[3] anführen, die sich in diesem Sinn äußern, die also das Christentum und die Kirche als so alt wie die Welt hinstellen. Thomas hat diesen Gedanken wieder aufgegriffen. Ihm ist die Kirche in ihrem Wesen als Trägerin der Wahrheit und Gnade wahrhaft universal nach Raum und Zeit.[4] Darum gab es auch zu jeder Zeit Menschen, die dem Neuen Testament angehörten.[5]

V. Greifbar und sichtbar tritt uns diese Universalität der Kirche in jener Form entgegen, in der sie in der Fülle der Zeiten in die Erscheinung getreten. Diese Universalität der Kirche mit ihren Gnaden und Gnadenmitteln gibt sich in verschiedener Weise kund. Der katholische Glaube nimmt sich aller Menschen an.[6] Außerdem ist er tatsächlich fast über die ganze Welt hin verbreitet.[7] Das neue Gesetz wurde durch die Boten der Kirche an allen Orten, wenn auch nicht allen Menschen verkündet.[8]

VI. So ist denn die thomistische Lehre von der Allgemeinheit der Gnade nichts anderes als eine Bestätigung des Wortes bei Johannes I. 9. 12: „Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ... quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri...."

Wenn trotzdem nicht alle Menschen den Weg zum Heile gefunden haben und noch finden, so liegt das nicht an der Mangelhaftigkeit der Gnade oder Heilsmittel, sondern an den Menschen selbst, insofern und weil sie den Empfang und die Wirkung der Gnade für ihre Person durch ihre Schuld unmöglich machen.[9]

So haben wir wieder eine tiefe und tröstliche Gewißheit gefunden: Mögen immer die Wege Gottes uns dunkel bleiben, mögen manche Fragen über Heilswille und Heilsführung uns ein ständiges

---

[1] W. Schmidt, a. a. O. 480.
[2] Z. B. Offb. I, 8; XIII, 8; Hebr. VII. 25.
[3] Schmid, Die außerordentl. Heilswege. 121; O. Willmann, a. a. O. 24 f.
[4] C. errores Graec. I. 16.
[5] Vgl. S. Th. I. II. 106. 3 ad 2; IV. Sent. d. 27. q. 3. a. 1. sol. 3.
[6] Exp. 1. Boeth. de Trin. I.
[7] ibid. I; vgl. Exp. I. decretal. I. 1; i. Ps. II. 6.
[8] Vgl. S. Th. I. II. 106. 4 ad 4; 106. 3 ad 2.
[9] Vgl. III. Sent. d. 20. q. 1. a. 1. q. 1; i. Is. VI. 2; i. Joh. XII. 1. 7. n. 3.

und großes Geheimnis sein, mögen wir immerhin nicht begreifen, wie denn die einzelnen Heiden zum Heile gelangen sollen und können, eines ist sicher: Keinem einzigen Heiden ist grundsätzlich die Gnade verwehrt, die ihn zum Heile zu führen vermag.

§ 59. Heilswege.

Glaube und Gnade sind unerläßliche Voraussetzungen und notwendige Mittel des Heils. Sie können aber vom Heiden nicht durch eigene Kraft und eigenes Verdienst erworben werden. Der Heide hängt hier ganz von Gottes Hilfe ab. Wir können nicht aus uns zu Gott kommen, Gott und seine Gnade muß vielmehr zu uns kommen und uns zum Heile führen. Gott vermittelt aber in der Regel seine Heilswahrheiten und seine Heilsmittel durch die Kirche. Da diese als äußere Organisation nur zeitlich und räumlich begrenzte Ausdehnung hat, möchte es uns bedünken, als ob für viele Menschen keine Möglichkeit des Heiles bestünde. Und doch will Gott das Heil aller Menschen wirksam und ernstlich. Keinen verdammt er ohne eigene Schuld. Also folgt, daß er jedem Menschen seine Gnade anbieten muß, sei es auf welchem Wege immer. Wenn es nicht durch die äußere Gemeinschaft der Kirche geschehen kann, dann muß es auf eine andere Weise geschehen. Wenn Thomas die Pflicht des Glaubens betonte und den Unglauben als schuldbar hinstellte, so konnte und durfte er dies, wegen der Universalität der Gnade und des Waltens der göttlichen Vorsehung, die niemandes vergißt, und die es versteht, auf mancherlei Weise den Menschen an sich zu ziehen. Es gilt auch hier der Satz: „Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus ..."[1] Auf welchen Wegen aber kommen Glaube und Gnade zum Menschen?[2] Auf welchen Wegen führt Gott die Menschen zum Heil? „... per innumeros modos sive occultos sive manifestos ..."[3] Ein moderner Schriftsteller stellt fest: „Lorsque nous connaîtrons pleinement les voies de la Providence dans la bienheureuse éternité, nous verrons que l'histoire de bien des âmes, même au sein de ces peuples qui sont assis à l'ombre de la mort, est avant tout l'histoire des divines misericordes."[4] Daß Thomas nicht anders denkt, werden wir gleich bei den Ausführungen über die Mannigfaltigkeit der Heilswege sehen.

---

[1] Hebr. I. 1.

[2] Lit. über die Heilswege: J. Mausbach, Die außerordentl. Heilswege f. d. gefallene Menschheit u. d. Begriff d. Glaubens. Katholik 80 (1900) 251—271; 306—341; 401—425; Schmid, Die außerordentl. Heilswege f. d. gefallene Menschheit. Brixen 1899. Vgl. auch M. Hallfell, Christus in d. Heidenwelt. Pastor bonus 32 (1919/20) 417—419.

[3] De vocatione omnium gentium. 1. 2. c. 25. P. L. 51. c. 711.

[4] E. Hugon, Le salut des païens. Rev. thom. 13 (1905) 393.

Wie kommt also der Heide zu Glaube und Gnade? Das ist die wesentliche Frage. Die andere, wie er mit der Gnade und mit dem Glauben zum Heile gelangt, ist secundärer Natur. Wir stellen hier nur die erste Frage.

I. Zunächst kommen die ordentlichen Heilswege in Betracht. In der vormosaischen Zeit, also der Zeit des Naturgesetzes, war noch die Uroffenbarung wirksam, die dem Menschen die Zeitlichkeit der Welt und wenigstens die eine oder andere Glaubenswahrheit kund tat, somit den Glaubensakt und den ersten Schritt auf dem Wege zum Heile mit Hilfe der Gnade ermöglichte. Unmündige Kinder konnten in jener Zeit durch den Glauben der Eltern, der sich wahrscheinlich mit einem Opfer oder ähnlichen äußeren Zeichen verband, gerettet werden.[1] Durch das alttestamentliche Gesetz bezw. die Bekanntschaft mit der Offenbarung der Juden, durch die Teilnahme an jenen Gnaden und Gnadenmitteln, die den Juden gewährt wurden, ist vielen Heiden das Heil geworden oder wenigstens ermöglicht worden.[2] Insbesondere war die Gefangenschaft des jüdischen Volkes nützlich für die Bekehrung der Heiden. Im Neuen Testament ist zunächst Christus selbst unmittelbar für manche Mittler des Heiles gewesen.[3] Seine Kirche öffnete allen Menschen den Zugang zum Heile. Die Apostel brachten fast allen Heiden die Frohbotschaft. Ihre Nachfolger sind die Glaubensboten. Thomas ist überzeugt, daß Gott jedem Heiden, der tut, was an ihm ist, nötigenfalls einen Apostel senden wird, wie einst den Petrus zu Cornelius.[4] Die Kirche ist für die meisten Heiden der regelrechte Weg zum Heile durch ihr Dasein, ihre Sitten und Lehren, ihre Gnaden und Gnadenmittel.

II. Die genannten Wege stellen nur die ordentlichen Heilswege dar. In außerordentlichen Fällen reichen sie nicht aus. Sie genügen nicht, um alle zum Heile zu führen. Thomas ist sich wohl bewußt geblieben, daß die Kirche und ihre Vorgängerin, der alte Bund, als äußere rechtliche Gemeinschaft zeitlich und örtlich beschränkt ist und war. Er hat nicht vergessen, daß die Kunde vom Gottesreich nicht zu allen Menschen gedrungen ist, und die Sendboten der Kirche nicht überall gewesen sind. Hier erhebt sich eigentlich das Problem von der Rettung der Heiden in seiner ganzen Schärfe, für uns und Thomas mehr als für die ersten Christen, die an eine Verkündung des Evangeliums in der ganzen Welt dachten. Schon bei Thomas hatte sich das Problem verschärft. Brachte ja doch das 13. Jahrhundert viel neues geographisches und völkerkundliches

[1] Vgl. III. Sent. d. 22. q. 2. a. 2. q. 2. c.; S. Th. III. 68. 10.
[2] Vgl. i. Joh. XII. n. 3; i. Jer. XVI. n. 2; S. Th. I. II. 98. 5 ad 3.
[3] III. Sent. d. 9. q. 1. a. 2. q. 2 ad 3.
[4] i. Rom. X. 3.

Wissen und damit eine bedeutende Erweiterung des Weltbildes. Dadurch ward der alte Glaube an die Universalität der apostolischen Heilspredigt zerbröckelt oder wenigstens schwankend. Wie stand es mit jenen Heiden und fernen Heidenvölkern, von denen die Kunde zum Abendland drang? Ist die Erlangung des Heiles auch diesen neu entdeckten Völkern möglich gewesen? Ist überhaupt allen Heiden, die nie mit den äußeren Heilsanstalten, dem Alten Testamente und der Kirche in Berührung gekommen sind, Glaube und Gnade zugänglich gewesen?[1] Wir kommen damit zur Frage nach den außerordentlichen Heilswegen, ihrer Tatsächlichkeit, ihrer Zahl und ihrer Verbreitung. Die ordentlichen Heilswege schließen ein doppeltes Moment in sich, nämlich eine äußere Gnade (z. B. Lehrverkündigung) und eine innere Gnade (Gottes innerer Gnadenbeistand). Bei den außerordentlichen Heilswegen wird das äußere Moment, das bei den ordentlichen Heilswegen durch die Kirche, ihre Organe oder Gnadenmittel vertreten wird, durch irgend ein anderes äußeres Mittel bezw. einen anderen Heilsvermittler ersetzt oder fällt ganz weg.

Als solche äußere Mittel oder äußere Gnaden sind einmal zu nennen Zeichen und Wunder.[2] Z. B. machte bei der Ankunft Christi und bei seinem Leiden ein Zeichen oder Stern am Himmel allen Heiden Christus kund.[3] Weiterhin sind Engelsendungen zu erwähnen. Nach Augustin hat ein Engel den Magiern die Gottheit Christi offenbart.[4] Die Dienste der Engel sind also auch den Heiden nicht entzogen. Mit Dionysius nimmt der hl. Thomas an: „multi gentilium per angelos sunt reducti in Deum".[5] Auch Propheten haben den Heiden nicht gefehlt. So wußten z. B. die Magier von der Gottheit Christi durch ihren Stammesgenossen Balaam.[6]

---

[1] Vgl. B. Bartmann: „Eine gewisse Schwierigkeit kommt in das Problem (von der Rettung der Heiden) durch den Umstand, daß viele Heiden äußerlich mit der Predigt des Evangeliums nicht in Berührung kommen, also nicht in der Lage sind, dazu Stellung zu nehmen. Sie müssen auf rein inneren Wegen zur Gnade gelangen. Wenn sich nun auch das Wie dieses Gnadenangebotes uns entzieht, so muß doch an der Allgemeinheit desselben festgehalten werden. Es scheint aber, daß der außerordentlichen Heilswege so viele sind, als es außer der gewöhnlichen Heilsordnung stehende Menschen gibt." II³, 59.

[2] Vgl. i. Mt. II. 1; i. Joh. I. 15. n. 4; C. a. i. Mt. II. n. 1.

[3] i. Mt. II. 1.

[4] i. Mt. II. 1; XXI. 2.

[5] S. Th. I. II. 98. 5; vgl. S. Th. I. II. 98. 4 ad 3; i. Mt. VIII. 2; vgl. L. Capéran, Le problème du salut des infidèles II. 203. Es ist nach den mitgeteilten Citaten aus Thomas unrichtig, wenn Bittremieux (Thomas über d. Heil der Ungläubigen. Theologie u. Glaube 1914, 388) erklärt: „Einige Theologen behaupten, der hl. Thomas gebe außer den angedeuteten Mitteln noch ein anderes an: nämlich die Sendung eines Engels; doch davon haben wir in seinen Werken nichts gelesen."

[6] i. Mt. XXI. 2; vgl. auch S. Th. III. 36. 5.

Demnach stehen den Heiden mancherlei Wege zum Glauben und Heil zur Verfügung. Das Heil für jeden Heiden als möglich anzusehen, erlaubt uns aber erst der Gedanke, daß Gott nicht an die ordentlichen Wege und an äußere Heilsmittel gebunden ist, sondern sein Heil dem Menschen auf rein innere Weise zuwenden kann. Rein innere Gnadenberufung ist der wichtigste außerordentliche Heilsweg.[1]

III. Kennzeichnend für alle genannten Heilswege ist es, daß sie diesseitig sind, daß also bei allen genannten Wegen und Weisen der Mensch hienieden zum Heile geführt wird. Aber manche haben sich in alter und neuer Zeit mit diesen Gnadenwegen nicht zufrieden gegeben.[2] Heilswege gäbe es nicht nur im Diesseits. Auch im Jenseits sei das Los der Menschen noch nicht endgültig entschieden. Auch dort ständen noch Wege zum Heile offen.

Die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen mit ihrer ganzen Furchtbarkeit hat von jeher auf manche, selbst edle und hohe Geister, beunruhigend gewirkt. Sie konnten sich nicht mit ihr versöhnen und meinten, es müsse einmal alles Leid in Frieden ausklingen und alle Strafe ein Ende nehmen. Origines ging sogar so weit, daß er selbst hinsichtlich der Dämonen von einer Wiederherstellung träumte. Andere dachten nur an eine Wiederherstellung und Errettung der verdammten Menschen, also auch der Ungläubigen.[3] Es wird als Unrecht hingestellt, daß Gott Geschöpfe dem vollkommenen und ständigen Untergang überantwortet und weiht.[4] Wie bringt man

---

[1] Ueber die rein inneren Gnadenberufungen vgl. i. Mt. II. 1; i. Joh. I. 11. 15. n. 4; i. Rom. I. 4; S. Th. I. 43. 6 ad 1; II. II. 6. 1; III. 60. 5 ad 3. Mausbach bemerkt zu diesen und ähnlichen Stellen: „Daß übrigens in gewissen Notfällen die Gnade den Mangel der sonstigen Bezeugung (des Glaubens) ersetzt, geben auch diese zu, und der hl. Thomas lehrt es an den entscheidensten Stellen aufs nachdrücklichste. Aber, so müssen wir fragen, ist diese Tätigkeit der Gnade nach Thomas ein eigentliches Kriterium für den göttlichen Ursprung einer Belehrung, das als solches vom Bewußtsein gewürdigt wird (etwa wie die Gefühlserprobung der Protestanten), oder ist sie einfach eine direkte Vergewisserung, die nach der Art des intellectus agens und der meisten sonstigen Gnaden nicht ins Bewußtsein fällt (also zur causa, aber nicht ratio der Gewißheit), oder ist sie endlich eine wirkliche Offenbarung innerer Art? Die Stellen des hl. Thomas scheinen bald in diesem bald in jenem Sinne genommen werden zu müssen.“ Als Belege führt Mausbach an S. Th. II. II. 2. 9 ad 3; 6. 1; 8. 4 ad 1; Quodl. II. 6; II. Sent. d. 28. q. 1. a. 4 ad 4; Q. d. de ver. XIV. 11 ad 1. Die außerordentl. Heilswege, 324.

[2] Vgl. Mausbach: „... die Vertreter derselben (ergänze der Anschauungen von der Bekehrungsmöglichkeit der Heiden im Jenseits und vom ewig fortdauernden Mittelort) scheinen in diesem Sinne (nämlich bezüglich der „Notwendigkeit des übernatürlichen Glaubens im strengen Sinn für die Erreichung des himmlischen Endzieles“) zu hohe Anforderungen zu stellen und gerade dadurch in die Irre geleitet worden zu sein. Siehe E. Hugon, Hors de l'Eglise 108—126 über falsche Auffassungen bzgl. der Heilswege.

[3] Vgl. IV. Sent. d. 46. q. 2. a. 3. sol. 2.

[4] Vgl. IV. Sent. d. 46. q. 2. a. 3. q. 1. o. 3; o. 1; q. 2. o. 4.

aber diese Lehre mit den Texten der hl. Schrift in Einklang? Die Androhung der ewigen Strafe durch die Schrift, antworten die Gegner, sei im Sinn einer bloßen Drohung zu deuten. Für diese Auffassung spreche das Geschick der Niniviten, bei denen Gott seine Drohung nicht erfüllte, obwohl er dadurch den Propheten Jonas betrübte. So und noch viel eher würde sich auch die Androhung der ewigen Strafe einst durch die göttliche Barmherzigkeit in einen milderen Richterspruch wandeln, zumal dadurch keinem Trauer, sondern allen Freude zuteil würde.[1]

Allein, die Lehre von der endlichen Wiederherstellung aller Dinge und endlichen Beseligung aller in der Hölle befindlichen Menschen verstößt wider die Auffassung der hl. Schrift,[2] wurde außerdem von der Kirche verworfen. Mit dem Hinweis auf die Barmherzigkeit Gottes können die Anhänger der Restitutionslehre nicht überzeugen. Gott erbarmt sich, soweit es an ihm liegt, gewißlich aller Wesen. Aber seine Barmherzigkeit wird geregelt durch seine Weisheit. Infolgedessen erstreckt sich seine Barmherzigkeit nicht auf jene Geschöpfe, die sich der Barmherzigkeit unwürdig gemacht haben. Doch zeigt sich auch an diesen noch Gottes Barmherzigkeit. Denn Gott straft die Verdammten nicht so streng, wie sie es verdienen.[3] Endlich ist die Lehre von den jenseitigen Heilswegen unvereinbar mit den Auffassungen des hl. Thomas über den Wert und die Bedeutung des diesseitigen Lebens, über das Gericht, die Höllenstrafen u. s. w.

Der Zustand, in dem sich der Mensch in dem Augenblick des Hinüberganges in die Ewigkeit befindet, ist entscheidend für die ganze Ewigkeit. Der Gerechten ewiger Lohn ist der Himmel und die Gottanschauung, der Sünder Strafe aber ist die Verdammnis, die niemals endet. Der Urteilsspruch, der nach dem Tode ergeht, ist unumstößlich.[4] Ebensowenig wie die Seligen der Seligkeit verlustig gehen können, können die Verdammten aus der Hölle gerettet werden.[5] Mit dem Tode ist die Zeit des Verdienstes wie des Mißverdienstes, der Bekehrung und des Abfalles vorbei.[6] Vorbedingung des Verdienstes ist der Pilgerstand. Nur in diesem Leben ist die Zeit der Gnade, der Bekehrung und des Glaubens. Die Höllenstrafen sind ewig.[7]

---

[1] ibid. o. 3.
[2] Offb. XX. 9; vgl. IV. Sent. d. 46. q. 2. a. 3.
[3] IV. Sent. d. 46. q. 2. a. 3. sol. 1 ad 1.
[4] Vgl. S. c. G. IV. 41ss.; 93. Ueber die Bekehrungsmöglichkeit im Jenseits vgl. J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. II². Münster i. W. 1872, 432—450.
[5] Vgl. S. c. G. IV. 92 s.
[6] Vgl. S. c. G. IV. 91, 97.
[7] Lit. über die Ewigkeit der Höllenstrafen: Diekamp III, 409—420; M. Richard, Enfer. Dict. de théol. cath. V. 94—97 (mit Lit.); F. X. Kiefl, Hermann Schell und die Ewigkeit der Höllenstrafen. Passau 1904; Ders., Die Ewigkeit der Hölle und ihre spekulative Begründung. Paderborn 1905; A. Lehaut, L'éternité des peines de l'enfer dans s. Augustin. Paris 1912; J. Lehner, Der Willenszustand des Sünders nach dem Tode. Wien 1906; M. Merchich, Zur Begriffsbestimmung der Verstocktheit. Tüb. Theol. Quart. Schrift. 92 (1910) 266—290; J. Rieth, Der moderne

Die Hölle gibt keinen ihrer Bewohner wieder frei, schon deswegen nicht, weil eine Reue in der Hölle unmöglich ist.[1] Demnach ist die Ansicht des Origines grundfalsch.[2]

Man hat in älterer Zeit auch in der Taufe für die Toten einen Heilsweg für die Verstorbenen sehen wollen.[3] Der Aquinate hält diese Ansicht für unzulässig. Heute ist diese Theorie vergessen. Um so ernsthafter haben dafür Hermas, Klemens von Alexandrien, Origines, Oecumenius u. a. auf einen anderen Heilsweg im Jenseits hingewiesen. Die hl. Schrift (1 Petr. 3, 19 f. und 4, 6) soll durch ihren Bericht von dem Abstieg Jesu in die Hölle und die Predigt an die dort versammelten Geister beweisen, daß man noch im Jenseits des Heiles teilhaftig werden könne.[4] Demgegenüber ist zu bemerken, daß nach Thomas wie früher nach Gregor d. Gr. der Abstieg Jesu in die Unterwelt und seine Predigt nur für jene Seelen einen Nutzen und eine Erlösung bedeutete, die schon auf Erden mit ihrem Gott und Heiland in Glaube und Liebe verbunden waren, nicht aber für die Verdammten.[5] Auch die Predigt des hl. Johannes des Täufers in der Unterwelt hatte keineswegs den Zweck, ihre Bewohner zum Glauben zu bekehren. Johannes wollte nur den gläubig wartenden Seelen durch die Botschaft von der Ankunft des Erlösers Trost spenden.[6] Des weiteren ist es verfehlt, sich mit dem Gedanken einer Seelenwanderung zu trösten und das Heil von einer etwaigen Rückkehr in das vergangene Leben zu erwarten.[7] Eine Seelenwanderung gibt es nach Thomas nicht. Noch viel weniger dürfen die Verworfenen eine nochmalige Erlösung gewärtigen und erhoffen.[8] Also gibt es keinen Heilsweg im Jenseits.[9] Nach diesem

---

Unglaube u. d. ewigen Strafen. St. a. M. L. 31 (1886) 25—38; 136—149; J. Sachs, Die ewige Dauer der Höllenstrafen. Paderborn 1900; J. Stufler, Die Verstocktheit der Verdammten. Zeitschr. f. kath. Theol. 27 (1903) 249—292; Ders., Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod. Innsbruck 1903; Ders., Die Verteidigung Schells durch Prof. Kiefl, Innsbruck 1904.

[1] Vgl. IV. Sent. d. 46. q. 2. a. 3; III. Sent. d. 22. q. 2. a. 2. q. 2; II. Sent. d. 7. q. 3. a. 2 ad 2; vgl. Diekamp II, 417 f.

[2] De Art. fid. et eccl. sacr. 1.

[3] Vgl. i. I. Cor. XV. 4. Lies E. Mangenot, Baptême pour les morts. Dict. de théol. cath. II, 360—364 (mit Lit.).

[4] Ueber den Abstieg Jesu zur Hölle handeln: K. Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testamentes und zur Geschichte des Taufsymbols. Neutest. Abh. II, 3—5. Münster i. W. 1911 mit reichen Literaturangaben; J. Groll, Beiträge zum Descensus ad inferos. Braunsberg 1923; H. Quilliet, Descente de Jesus aux enfers. Dict. de théol. cath. IV, 365—619; Schmid, Die außerordentl. Heilswege 6—42; Capéran II, 3—14; I, 63—70; 106 ss.

[5] Vgl. S. Th. III. 52. 6.

[6] C. a. i. Mt. XI. n. 2. Thomas hat diese Lehre von Gregor d. Gr. (Ep. 15 ad Georg.) übernommen.

[7] Vgl. i. Job VII. 2.

[8] De Art. fid. et sacr. 1.

[9] Vgl. S. Th. III. 52. 6; 86. 1; ad 3; Q. d. de ver. XXIV. 10.

Leben wird keinem mehr die Gnade verliehen, der sie nicht schon hienieden zu eigen gehabt hat.[1]

IV. Es erübrigt sich noch, hier kurz auf eine Theorie einzugehen, die nach Ansicht mancher Theologen der Wirklichkeit gerecht wird und zugleich die Möglichkeit gibt, ohne Zittern und Zagen an das Schicksal vieler Heiden zu denken. Die Gegner werfen der christlichen Heilslehre, besonders soweit sie das Schicksal der Heiden betrifft, Härte und Ungerechtigkeit vor. Die Vorwürfe der Gegner glaubte Claudius Seysell in einem 1520 zu Paris erschienenen Werke De divina providentia durch die Annahme eines ewigen Mittelortes entkräften oder mildern zu können.[2] Nicht nur die ohne Taufe sterbenden unmündigen Kinder, sondern auch alle jene erwachsenen Heiden, die ohne schwere Schuld und in unbesieglicher Unwissenheit hinsichtlich der christlichen Glaubenslehren in die Ewigkeit hinübergehen, sollen in diesem ewigen Mittelort eine natürliche Seligkeit finden. Diese Annahme eines ewigen Mittelortes wird begründet mit dem Hinweis auf die absolute Gratuität der Gnade und übernatürlichen Seligkeit. Gott sei nicht verpflichtet, alle Menschen zur Seligkeit zu berufen. Man dürfe also auch wohl annehmen, daß Gott tatsächlich nicht alle zur übernatürlichen Gottanschauung erwählt habe. Wenn Gott Millionen Heiden in Unkenntnis des Christentums bis zum Tode belasse, so spreche das für die Vermutung, daß diese Heiden nicht zum übernatürlichen Leben berufen und verpflichtet seien. Wenn unmündige Kinder, die nie vom Glauben gehört, sich also nicht für oder wider das übernatürliche Endziel entscheiden können, in den Limbus kämen, warum nicht auch jene Heiden, die nie etwas von der übernatürlichen Lebensordnung vernähmen und sich darum gleichfalls nicht für oder wider sie entscheiden könnten? Diese unbesiegbare Unwissenheit aber liege, wie die Geschichte bestätige, bei einer ungemessenen Zahl von Heiden vor. Außerdem sei es wohl denkbar, daß viele Heiden ihr Leben beschlössen, ohne persönlich eine schwere Sünde begangen bezw. das Sittengesetz in einer schweren Sache verletzt zu haben. Das gelte besonders von den Heiden, die bald nach Erlangung des Vernunftgebrauches stürben. Eine Verdammung erscheine unter solchen Umständen als ungerecht. Ferner sei das Leben vieler Heiden nicht fruchtlos, sondern mit manchen guten Werken geziert. Für die letzteren aber gebühre dem Heiden

[1] III. Sent. d. 22. q. 2. a. 2. q. 3.

[2] Ueber die Theorie des ewigen Mittelortes vgl. Capéran II, 15 ss.; E. Hugon, Le salut des Païens. 396 ss.; Schmid, Die außerordentl. Heilswege 42—65. Billot versetzt gleichfalls eine beträchtliche Menge der Ungläubigen, die in unbesieglicher Unwissenheit bzgl. des wahren Gottes und seines Gesetzes verbleiben, in einen Mittelort (limbus puerorum). Etudes 1920, 517 s.

eine natürliche Seligkeit. Und warum sollte ein ewiger Mittelort nicht möglich sein? Die Theologie pflege doch die poena damni von der poena sensus zu trennen. Warum könnte eine solche Trennung nicht auch in der Wirklichkeit bei Erwachsenen statthaben?

Gegen diese Meinung und Begründung erheben sich die schwersten Bedenken. Capéran hat ganz richtig bemerkt, daß es sich nicht darum handelt, das schwierige Problem zu vereinfachen, sondern es im Sinn des Dogmas und der Tradition zu lösen.[1] Schrift, Väter und Kirche vertreten eine ganz andere Auffassung als die Anhänger des ewigen Mittelortes. Ersteren ist die Theorie eines Mittelortes für Erwachsene durchaus fremd, ebenso dem hl. Thomas. Die Annahme eines ewigen Mittelortes für Erwachsene steht in Widerspruch zu seinen sonstigen Lehren. Man denke an die Universalität der Gnade und Erlösung, an die Mannigfaltigkeit der Heilswege und die Einzigkeit des letzten Zieles. Thomas kennt keine rein natürliche Seligkeit. Eine Ausnahme besteht hier einzig und allein mit Bezug auf die unmündigen Kinder. Diese werden einer gewissen natürlichen Seligkeit teilhaftig. Zur Unterwelt gehören nach Thomas die Hölle der Verdammten, der Limbus puerorum, das Fegfeuer und die Vorhölle.[2] In die Vorhölle aber ist seit Christi Abstieg zur Unterwelt niemand mehr gekommen und wird auch in Zukunft niemand gelangen. Der limbus puerorum ist nur für unmündige Kinder und Erwachsene, die sich nie des Gebrauches der Vernunft erfreuten. Einen anderen Mittelort, der für Erwachsene in Betracht käme, kennt Thomas nicht.

Näherhin ist auf die Begründung der obengenannten Theorie im Geiste der Lehre des hl. Thomas folgendes zu antworten.

1. Die übernatürliche Gnade und Seligkeit ist ohne Zweifel reines Geschenk der göttlichen Güte. Es ist auch nicht notwendig, daß Gott jeden Menschen zur Gottanschauung beruft und verpflichtet. Allein nach der jetzigen tatsächlichen Ordnung sind eben doch alle Menschen zur ewigen übernatürlichen Seligkeit berufen. Jedem ist die Erstrebung des Heiles zur Pflicht gemacht. Es gibt keine andere Wahl als die zwischen der Gottanschauung und der Gottesferne oder Verdammnis.

2. Die Behauptung, daß viele Heiden in Unwissenheit sterben, ist unbeweisbar und anfechtbar. Wir werden gleich darauf zurückkommen. Aber geben wir einmal ihre Richtigkeit zu. Entfällt dann, so fragen wir, mit der Annahme einer unbesieglichen Unwissenheit der Heiden jeder Grund zur Verdammnis derselben? Bleibt jetzt

[1] Capéran, l. c.

[2] III. Sent. d. 22. q. 2. a. 1. q. 2 ad 1. „... ille infernus evacuandus erat; quia post tempus illud nullus ad illum limbum descendit", sagt Thomas vom Limbus sanctorum patrum (III. Sent. d. 22. q. 2. a. 1. q. 1 ad 1).

kein Grund mehr, welcher die Verdammnis von Heiden rechtfertigt? Werden nun auf einmal alle sittlichen Vergehen der Heiden entschuldbar? Kann der Heide überhaupt alle schweren Sünden vermeiden? Wenn wir diese Fragen verneinen müssen, dann bleiben die Heiden nach wie vor der Verdammnis schuldig und die Annahme eines ewigen Mittelortes wird sinnlos. Nun aber ergibt sich aus der Lehre des hl. Thomas, die wir bisher entwickelt haben, zum ersten, daß jede wissentliche und willentliche Uebertretung einer schweren Pflicht auch dann eine Todsünde bleibt, wenn der betreffende Sünder nichts von der übernatürlichen Berufung weiß. Zum zweiten steht fest, daß kein Heide aus sich imstande ist, alle Todsünden zu vermeiden. Zum dritten erklärt der hl. Thomas ausdrücklich, daß kein zum Gebrauch der Vernunft gelangter Heide stirbt, welcher der heiligmachenden Gnade ermangelt und noch mit der Erbsünde behaftet ist, der aber sonst nur läßliche Sünden begangen und sich mithin nicht persönlich schwerer Sünden schuldig gemacht hätte. Seine Verdammnis ist also gerechtfertigt. Wenn ein Heide im Unglauben stirbt, so wird er nicht wegen dieses seines Unglaubens, sondern wegen seiner sonstigen schweren Sünden der Hölle überantwortet.[1]

3. Jeder Heide hat die Pflicht, sich nach Erwachen des Vernunftgebrauches nach seinem letzten Ziele umzusehen und alles zu tun, was in seinen Kräften steht, um an das Ziel zu gelangen. Erfüllt er diese Pflicht nach seinem besten Vermögen, dann versagt ihm Gott nicht die notwendigen Heilsgnaden und wird ihn nicht in völliger Unwissenheit dahinsterben lassen. Es ist undenkbar, daß einem Menschen die Erlangung des Heiles und die Erkenntnis der übernatürlichen Berufung unmöglich wäre. Die Annahme einer unbesieglichen Unwissenheit bei den Heiden ist deswegen nicht oder schlecht begründet. Außerdem macht die Lehre von der Allgemeinheit der Gnade des göttlichen Heilswillens, der Mannigfaltigkeit der Heilswege u. s. w. die Annahme unberechtigt, daß bei vielen Heiden eine unbesiegliche Unwissenheit vorliegt.

4. Gott gibt jedem Werke den entsprechenden Lohn. Natürlich gute Werke verdienen aber keinen ewigen Lohn. Es genügt eine zeitliche Belohnung. Uebrigens finden die natürlichen Werke auch eine gewisse ewige Belohnung insofern, als um ihretwillen die ewigen Strafen gemildert werden.[2]

V. Ziehen wir nun das Ergebnis aus der ganzen Untersuchung! Wenn wir auch alle Theorien von etwaigen Heilswegen im Jenseits und vom Mittelort ablehnen müssen, so bleibt doch eine große Mannigfaltigkeit von Heilswegen bestehen. Diese Mannig-

[1] S. Th. II. II. 10. 1; vgl. Q. d. de malo VII. 10 ad 8; vgl. § 29 f.
[2] Vgl. § 28.

faltigkeit verbietet es uns, am Heile irgend eines Menschen und Heiden zu verzweifeln, gibt uns vielmehr Freude und Zuversicht. Sie läßt die Barmherzigkeit und Güte Gottes in lauterstem Lichte erglänzen. Mehr als ein Missionar dürfte wohl die Lehre des Engels der Schule über die Heilswege und Gnadenführungen Gottes aus eigenem praktischen Erleben bestätigen können.[1] Freilich dünkt uns, als ob hienieden nie alles Dunkel schwinden wird, das über dem Schicksal der Heidenwelt lagert. Das Heidentum ist wie die Sünde zuletzt eben auch ein Geheimnis, das sich in undurchdringliches Dunkel hüllt. „O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Urteile und wie unaufspürbar seine Wege! Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber geworden?“ [2] Volles Licht wird uns erst in der Ewigkeit werden. „Nous sommes ici-bas, relativement à l'économie providencielle dans la distribution des moyens de salut, fruits de l'universelle rédemption de Jésus-Christ, en pleine obscurité de mystère, et comme des gens enfermés dans une chambre noire, où persevaient à peine, par les fentes des cloisons et les jointures des volets, quelques rares et faibles rayons de la lumière du dehors. Et ainsi en sera-t-il jusqu'à ce que vienne le dernier jour du monde, qui sera le jour des grandes révélations, et aussi de l'éclatante justification de la Providence, parce que Dieu, mettant en luminière ce que saint Paul appelle abscondita tenebrarum, y découvrira enfin le secret, maintenant impénétrable, de ses conseils.“ [3]

---

[1] Vgl. E. Hugon: „Plus d'un missionaire a constaté que les interventions divines ne sont pas si rares et que ces grâces ne restent pas toujours stériles. L'illumination interieure du Saint-Esprit- peut se faire si vite et de tant de maniéres, soit pendant la vie, soit à la mort. A ce moment suprême où l'homme est suspendu entre le temps et l'éternité, où l'âme est comme abstraite du corps, la lumière enfuse pénètre plus facilement dans les profondeurs les plus cachées; un éclair d'en haut peut dissiper en un clin d'oeil bien des ténèbres; le travail de l'intelligence, le mouvement de la volonté, peuvent s'accomplir en un instant et changer la destinée du mourant. Qui peut affirmer avec certitude que dans telle circonstance le drame de l'agonie ne s'est pas terminé en des actes de foi et de contrition, qui ont amené la grâce sanctifiante, et introduit l'heureux converti dans l'âme de l'Eglise?“ Le salut de Païens, 399.

[2] Rom. 11, 32—34.

[3] L. Billot, La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut. 59. A. t. 172 (1922) 513.

Sachverzeichnis.

Abkehr der Heiden von Gott 160—163.
Abstieg Jesu in die Unterwelt 342 f.
Agnosticismus 38, 50, 56, 71.
Akkommodation 103, 134.
Akt 239—241.
Altes Testament, Quelle heidnischer Wahrheitserkenntnis 104.
Amor 249 f.
Angeborene Gottesidee 58 f.
Anthropologien der Heiden 121—124.
Antidialektiker 133 f.
Antinomismus 81.
Appetitus, Begriff u. Arten 249—251.
Apriorismus, theologischer 59.
Arausikanum II 152.
Arianismus 51.
Aristoteles u. Thomas v. A. 16—19, 102 f.
Aristotelesübersetzungen 16.
Aristotelisches Schrifttum, Neuentdeckung 16—18.
Atheismus 58, 62.
Augustinianer 222, 251.
Augustinismus, falscher 144.

Barbaren 14 f.
Begierdetaufe 312—314.
Beharrlichkeit 297.
Bekehrbarkeit der Heiden 184—186.
Bekehrungsmöglichkeit im Jenseits 186, 340—343.
Beschneidung 307—310.
Bilderdienst 163 f., 166 f.
Bluttaufe 312—314.
Bös, Begriff des sittlich Bösen und Erkenntnis 90 f., 99, 127 f., 152, 178.
Buß sakrament 320 f.

Caritas, Notwendigkeit 294.
Christentum, Absolutheit V, 101.

Dämonendienst 164.
Deismus 51, 110 f.
Desiderium, Begriff und Arten 249—251.
Dichter-Theologen 105.
Dogmen, Lebenswert 140—142.
Dominikanermissionen 4—7.
Donum perseverantiae 297.
Dreifaltigkeit — Erkenntniswert 141 f.; Gegenstand des heilsnotw. Glaubens 278—281; Geheimnis 226 f.
Dualismus — metaphysischer 56, 111, 119; psychologischer 122.

Ehe bei den Heiden 170; 181.
Ehesakrament 321.
Elend des Heidentums 195—200.
Empfänglichkeit für die Gnade 177 f., 185, 203 f., 236—247, 248 f.
Empirismus 38.
Endziel — Auffassungen der Heiden über dasselbe 124—126; Bedeutung der Erkenntnis desselben 135.
Endziel, natürliches — Erkennbarkeit 65—78; Verhältnis zum übernatürlichen Endziel 77f., 148 f., 201, 205, 212 f.; verpflichtender Charakter 76; Verschiedenheit der Bestimmungen des Endzieles 66,74.
Endziel, übernatürliches (vgl. Gottanschauung) — Abgewandheit der Heiden vom übernat. Endziel 214—216; Begriff 77f.; Erkennbarkeit 223, 227 f.; Mangel jeden Rechtsanspruches auf dasselbe 222 f.; Unterschied vom natürlichen

E. 148 f.; Verpflichtung zum übernat. E. 206, 212—214.
Erbsünde — Allgemeinheit 172, 215; Begriff 172, 215; Folgen 45, 172—174, 215; Selbstbefreiung von ihr unmöglich 181 f.
Erdenleben, entscheidende Bedeutung 284 f., 341 f.; Sinn 77.
Erdkunde im 13. Jhdt. 10—13.
Erlösung — Bedürfnis der Heiden nach E. 189 f., 202; Universalität 332 f.; Wirklichkeit 209.
Eucharistie — Nortwendigkeit 316—320; Wirkungen 317 f.
Eudämonismus 125.

Facienti, quod est in se, Deus ... 214, 259—264.
Fideismus 51, 134.
Fides explicita und implicita 272—282.
Firmung 316.
Franziskanermissionen 4f.

Gaben des hl. Geistes 172 f., 295.
Gebet — Arten 222; G. der Heiden 163—165, 171, 222.
Geheimnisse — Erkennbarkeit 223—236; Katalog 225—228; Lebenswert 139—142; 234; G. und Vernunft 141, 228 f., 232—236.
Gerechtigkeit, natürliche — Möglichkeit 143—156.
Gewissen 83; 97 f.
Glaube, göttlicher — Begriff 233—235; Gegenstand 224; Notwendigkeit (bezw. Pflicht) des Glaubensaktes 234, 236, 265—282; der Glaubenstugend 265 f., 293 f.; Umfang des heilsnotw. Glaubens 272—282.
Glaube, menschlicher 228, 233—235.
Glauben und Wissen 132—134, 223—229, 232—236.
Glorienlicht 283.
Glückseligkeit, natürliche — Erkennbarkeit des Gutes, in dem sie besteht 65—76; Möglichkeit derselben für die Heiden 198—200; Notwendigkeit der Gnade zur Erreichung derselben 200—202; Streben nach Gl. 191—193; Unzulänglichkeit derselben 202—203; Verschiedenheit der Auffassungen über sie 66, 74 f., 124—126; Ziel des Menschen 65—78.
Glückseligkeit, übernatürliche — Bedürfnis nach ihr 202 f.; Berufung aller zu ihr 212—214; Erreichbarkeit für die Heiden 196—198, 216—218; Gut, in dem sie besteht 197, 203—205; Rechtsanspruch mangelt 222 f.; Unverdienbarkeit 218—221; Verhältnis der Heiden zu ihr 214—216; Verlangen nach ihr 247—255; verpflichtender Charakter 206, 212—214.
Gnade — Bedürfnis der Heiden nach Gn. 189 f.; Immanenz 238 f.; Notwendigkeit 137, 186—189, 200—202, 282—302; Kein Rechtsanspruch 222 f., 251, 254; Transcendenz 237; Universalität 333—335; Unverdienbarkeit 221; Vorbereitung 256—264.
Gnadenmittel — Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit ihrer Einsetzung 302—305; Notwendigkeit des Empfanges in vorchristl. Zeit 305—310; in nachchristl. Zeit 310—321; Universalität 333.
Gnosticismus 51, 56.
Gott — credibile simpliciter 225 f.; seine Ehre als Ziel 75; seine Güte als Ziel 70—76.
Gottähnlichkeit 71.
Gottanschauung — Bedeutung u. Folgen 134, 203—205; Berufung aller zu ihr 209, 212—214; Berufung ein Geheimnis 227 f.; Empfänglichkeit der Natur f. d. Gottanschauung 244; Endziel 77 f., 134, 209, 212—214; Kein Rechtsanspruch 222 f., 251, 254; Uebernatürlicher Charakter 78, 197, 217—221, 227 f., 287 f.; Unerreichbar für rein natürliche Vermögen und durch rein natürliche Bemühungen 58, 197, 204; Unverdienbarkeit 218—221; Verlangen nach ihr 37, 247—255.
Gottesebenbildlichkeit 55.
Gotteserkenntnis, natürliche — Bedeutung und Wert 134 f.; Beschaffenheit 65; Möglichkeit 49—65; Pflicht 49; Schwierigkeiten 52 f.; Umfang 62—64; Unzulänglichkeit 138 f.; Ziel 49 f., 71—75.

Gottesferne d. Heiden 195—200, 214—216.
Gottesidee, Ursprung 58—60.
Gottesliebe — Möglichkeit für die Heiden 156 f.; Vollendung 203; Ziel 72, 75.
Gottesvorstellungen d. Heiden 108—118.
Gottsuchen der Heiden 163, 193—195.
Götzendienst 58, 163—169, 177, 179, 187.
Gut, Begriff des sittlich Guten und seine Erkenntnis 90 f.; 99, 127; Begriff des übernatürlich Guten 214.
Gute Werke der Heiden, Belohnung und Wert 170f., 212, 218—222, 345.

Heiden, Begriff 25 f.
Heidenmission i. 13. Jhdt. 3—9.
Heil (salus) — Begriff 209 f.; H. der Heiden als Problem 210 f.
Heilspredigt, Universalität 230 f.
Heilswalten Gottes 229 — 232, 315 f.
Heilswege 337—346.
Heilswille 213, 264, 326—332.
Hoffnung, theol. Tugend 294.
Hyperdialektiker 138.

Idololatrie 167; s. Götzendienst u. Polytheismus.
Idolum 163.
Illuminationstheorie 43.
Indifferente Handlungen 156.
Indifferentismus V, 213f., 244.
Individualismus 71.
Intellekt, Primat vor dem Willen 71 f., 131.
Irrtümer der Heiden 106 f.
Islam 234.
Israel und die Heidenwelt 230.

Jansenismus 144, 150.
Jesus und die Heidenmission 327.
Jovinianer 154.

Kausalprinzip 55 f.
Kinder, Los der ohne Taufe gestorbenen 214, 344.
Kindertaufe 314—315.
Kirche — Begriff 322 f.; Heilsnotwendigkeit 322—326; Universalität 329, 333 f., 336; Zugehörigkeit, Begriff und Arten 323 f.
Kommunion — Notwendigkeit 316—320; Wirkungen 317—319.
Kosmologien d. Heiden 118-121.
Kultur, Wert 205 f.

Libertinismus 81.
Logosspermatikos 106.

Makrokosmos im Spiegel heidnischen Denkens 118—121.
Manichäismus 51, 56, 144.
Materialismus 38, 50, 119.
Mensch, Ansichten der Heiden über sein Wesen, seine Herkunft etc. 121—124.
Menschwerdung — Gegenstand d. heilsn. Glaubens 278—281; Geheimnis 227; Lebenswert 141 f.; M. und Sakramente 305.
Mikrokosmos 121—124.
Mission — Entscheidungsstunde V; Recht der Heiden darauf 223, 232; M. und Wissenschaft VI, 7—9.
Missionsbegründung V, 32, 51 f., 81, 99, 101, 178, 184, 216, 225, 235, 239, 299, 312, 314, 321.
Missionsberuf 187, 236.
Missionsgebet 236, 301.
Missionsmethode VI, 9, 21-24, 99, 107, 193, 225, 227, 235f., 239, 312.
Missionsmittel 301, 304.
Missionsmöglichkeit 62.
Missionsmotive VI, 137, 178, 246, 316.
Missionspredigt und -unterweisung 62, 193, 227, 233—236, 299.
Missionswissenschaft VI.
Mittelort 212, 343.
Monismus 119.
Monotheismus 114.
Moralität der Handlungen 147 f., 152.
Moralskeptizismus 80.
Moralunterricht 96 f., 99.
Mysterien s. Geheimnisse.

Nächsten, Erfüllung der Pflichten gegen denselben bei den Heiden 169 f.

Nächstenliebe im Heidentum 169 f.
Natur — Begriff 26 f.; Hinordnung auf die Uebernatur 202, 237; Verhältnis zur Uebernatur 211—264; Wert 205 f., 212 f., 237.
Naturalismus 71, 144, 247.
Natürlich, Begriff 26 f.
Natursakrament 306 f.
Naturvölker 14 f.

Offenbarung, übernatürliche — Bedürfnis nach ihr 136 f.; Bekanntschaft der Heiden mit derselben 229—232; Notwendigkeit derselben zur Erkenntnis natürlicher Wahrheiten 135—137, zur Erk. der Mysterien 228 f.
Oelung 321.
Omne, quod non est ex fide, peccatum est 151—153.
Ontologismus 57 f., 60.

Pantheismus 58, 110 f., 119.
Pelagianismus 154, 182, 187, 215, 218, 260, 285.
Platonismus 57 f.
Polytheismus 58, 62, 111—118.
Potenz 239—241.
Potentia obedientialis 239—247, 248 f.
Pragmatismus 57 f.
Propheten im Heidentum 106.
Pseudomysticismus 51.

Rationalismus V, 136, 138, 154, 182, 187, 224.
Rechtfertigung — Formalursache 290; Vorbereitung 297 f.
Religion — Allgemeinheit 160; Verhältnis zur Moral 100 f.
Reuė, vollkommene 320.

Schuldbarkeit der Heiden 169, 178—181, 263 f., 232, 331, 334, 336.
Schuldminderungsgründe 98 f., 180 f.
Seele, Ansichten der Heiden über ihr Wesen etc. 122—124.
Selbsterlösung 181—184, 290.
Semipelagianismus 298.
Sensualismus 38.
Simulacrum 163.
Sittengesetz, natürliches — Einheit 82; Entwicklungsstufen der Erkenntnis desselben 90—98; Erkennbarkeit 78—101, 180 f.; Erkenntnis 99—101, 127 f.; Existenz 80—83; Unwandelbarkeit 82f.; Verpflichtung zu seiner Erkenntnis 79, 98; Weg zu seiner Erkenntnis 88—90.
Sittenzustände im Heidentum 157—159.
Sittliche Anschauungen der Heiden 80 f., 85, 95 f., 99 f., 126—130, 180 f.
Sittlichkeit der Handlungen 147 f.
Sittlichkeit, natürliche — Möglichkeit derselben bei den Heiden 143—156.
Skepsis 38.
Sünden, Folgen 172—178, 185, 196.
Supranaturalismus, extremer 38, 45, 51, 83, 133, 144.
Synteresis 92—95, 97, 150.

Taufe 311—316.
Taufpraxis 312.
Taufe für die Toten 342.
Teilnahme an d. göttl. Natur 210.
Teufelsdienst 164.
Theologische Tugenden, Notwendigkeit 293 f.
Thomas v. A. und — Erdkunde 12 f.; Heidenmission 1—3, 7—9; Heidentum 21—24; Neuentdeckung der aristot. Schriften 16—18; Völkerkunde 13—15.
Tradition 104 f.
Traditionalismus 38, 50 f., 60.
Tridentinum 152.

Uebernatur, Begriff 26 f.
Uebernatürlich, Begriff 26 f.
Unglauben 216.
Ungläubige, Begriff 25 f., 216.
Unwissenheit, schuldbare und unverschuldete 179.
Uroffenbarung 104, 229 f.

Verdienst 218—222, 293 f., 297.
Verlangen — Begriff und Arten 249—251; natürliches V. nach der Gottanschauung 247—255.

Völkerkunde im 13. Jhdt. 13—15.
Vollkommenheit 75 f.
Voluntarismus 57 f., 60.
Voluntas — Begriff und Arten 250 f.; vol. antecedens u. consequens 331.
Vorbereitung auf die Gnade 256—264, 297 f.
Vorsehung 120 f.

Wahrheit — Begriff 35 f.; Ziel der Welt 35 f., des Menschen 35—37.
Wahrheitsbesitz der Heiden 101—106.
Wahrheitserkenntnis, natürliche — Bedeutung 130—135; Begrenzung 40, 47; Begriff 44; Ethische Vorbedingungen 41 f.; Möglichkeit 35—48; Pflicht 36, 179; Schwierigkeiten 38—43; Sehnsucht nach derselben 36 f.; Umfang 47 f.; Unzulänglichkeit 138—140; Wege zu ihr 48; Ziel 36.
Wahrheitssuchen, Gründe 37.
Welt, Anschauungen der Heiden über sie 118—121.
Welt, Zeitlichkeit 119, 227.
Wiederherstellung aller Dinge 284.
Willensfreiheit 146 f., 150.

Ziel, Begriff und Arten 68.

Druckfehlerverzeichnis.

S. 6 Anm. 1 Zeile 2 lies: 1885 statt 1815.
S. 153 Zeile 15 von oben lies: motus statt modus.
S. 65 Zeile 3 von unten lies: (1925) 55—96 statt 1925—96.
Sonstige Druckfehler wolle der freundliche Leser gütigst selber korrigieren.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BT759.035 C001
DIE STELLUNG DER HEIDEN ZU NATUR UND UBE
3 0311 00030 8879

48983

BT
759
.035 Ohm, Thomas 48983

AUTHOR

TITLE DIE STELLUNG DER HEIDEN ZU ~~NATUR UND ÜBERNATUR NACH~~ DEM HL. THOMAS VON AWUIN

39,287

WHEN taking out this book, please write name and date on card and place card in CARD-DROP.

PLEASE see that this book is returned ON TIME: others may be waiting for it.

KINDLY refrain from defacing this book in any way, and also from leaving MARKERS of any kind between the pages.

3 0311 00030 8879

Veröffentlichungen des Internat. Instituts für missionswissenschaftl. Forschungen.

A. Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte. Hrsg. von Prof. Dr. J. Schmidlin. gr. 8°.

1. **Einführung in die Missionswissenschaft.** Von Univ.-Prof. Dr. J. Schmidlin. 2. Aufl. VIII u. 192 S. 6.50; geb. 8.—

2. **Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas.** Von Dr. P. Laur. Kilger O. S. B. VIII u. 212 S. mit eingedr. Kartenskizzen. 8.—

Theol. Literaturbericht 1918. . . . *Man kann wohl sagen, daß diese erste Arbeit des neuen Unternehmens ihrem ganzen wissenschaftlichen Charakter nach einen vortrefflichen Eindruck macht und das Unternehmen somit würdig eröffnet.* *Jordan, Erlangen*

3. **Die Heidenmission nach der Lehre des hl. Augustinus.** Von Dr. P. Gonsalvus Walter O. M. Cap. VIII u. 216 S. 8.40

Die katholischen Missionen, März 1922. *Das Werk ist eine Arbeit von großem Fleiße. Der Stoff mußte aus den zahllosen Schriften des Heiligen mühsam gesammelt und dann zu übersichtlicher Einheit gegliedert werden. Gerade die letzte Aufgabe wurde in einer für den Leser recht wohltuenden Art gelöst . . .* *G. Lehmacher S. J.*

4. **Ursprung und Anfangstätigkeit des ersten päpstlichen Missionsinstituts.** Von Dr. theol. Karl Hoffmann. XII u. 234 S. 9.30

5. **Katholische Missionskunde** im Grundriß. Von P. Dr. Anton Freitag S.V.D. VIII u. 324 S. 8.40 gbd. 9.60

6. **Robert de Nobili.** Von P. Dr. Peter Dahmen S.J. Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie. XII u. 83 S. 3.60

7. **Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach Thomas von Aquin.** Von P. Thomas Ohm O. S. B.

8. **Die Akkommodation im katholisch. Heidenapostolat.** Eine missionstheoretische Studie. Von P. Johannes Thauren S. V. D. (Im Druck.)

B. Bibliotheca missionum. Von P. R. Streit O. M. I. Lex. 8°. 1. Teil. Grundlegender und allgemeiner Teil. XII, 24 u. 878 S. 28,60

Zeitschrift für Missionswissenschaft. In Verbindung mit zahlreichen Gelehrten und Ordensgenossenschaften hrsg. v Prof. D. Dr. Jos. Schmidlin-Münster. Jährlich 4 Hefte. 16. Jahrgang 1926. 8.—

Akademische Missionsblätter. Organ des Akademischen Missionsbundes. 14. Jhrg. 1926. Hrsg. v. P. A. Freitag S. V. D. u. P. J. Thauren S. V. D. Jährl. 3 Hefte. 1.—

Katholische Missionslehre im Grundriß. Von Prof. Dr. Jos. Schmidlin. 2. verb. u. verm. Aufl. VIII u. 448 S. (Lehrb. z. Gebr. beim theol. u. philos. Studium.) 1923. brosch. 8.50; geb. 10.—

Aus der deutschen Südsee. Mitteilungen der Mission v. hl. Herzen Jesu 8°. Bd. I. P. Matthäus Rascher M. S. C. u. Baining (Neu-Pommern) Land und Leute. Mit einem Bilde Raschers u. zahlr. Abbildungen. XII u. 460 S. gbd. ½L. 7.—.

Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten von Prof. Dr. J. Schmidlin. XVI u. 304 S. 4° mit 8 Karten u. 15 Abbild. 7.50; geb. 9.50

Missionswissenschaftliche Leitfäden. Von Univ.-Prof. Dr. J. Schmidlin. Heft 1: Katholische Missionswissenschaft. 0.50. Heft 2: Missionsstatistik. 0,40. Heft 3: Missionsgeschichte. 0,50.

Die Idee der Heidenbekehrung im Alten Testament von Prof. Dr. P. Heinisch. 80 S. 1. u. 2. Aufl. (Bibl. Zeitfr. gemeinverständl. erörtert. VIII, 1/2.) 1.60

Jesus und die Heidenmission. Von Dr. Max Meinertz. (Neutest. Abhandl., hsg. von M. Meinertz, I, 1/2). 2., neubearb. Aufl. IV u. 236 S. 9.—; geb. 10.50

Paulus Seine missionarische Persönlichkeit u. Wirksamkeit. Von Dr. Karl Pieper. (Neutest. Abhandl., hsg. von M. Meinertz, XII, 1/2). IV u. 268 S. 10,20; gbd. 12.—

Stilles Frauenheldentum oder Frauenapostolat in den ersten drei Jahrh. des Christent. Von P. Georg Fangauer O.S.F.S. XVI u. 128 S. 2,25; geb. 3,50

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.